بعونك يا لطيف

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم
(۱۱۴۴-۱۲۲۵)

شرح مثنوی معنوی

جلد سوم

به اهتمام
فاضل گرنه‌زاده

سرشناسه: بحرالعلوم، عبدالعلی بن محمد، ۱۱٤٤-۱۲۲٥.
عنوان و نام پدیدآور: شرح مثنوی معنوی / ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین (مشهور به بحرالعلوم).
مشخصات نشر: قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی(نور)، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری: ۱٤٤ ص.؛ ٥/١٦×٥/٢٣ س‌م.
شابک: دورهٔ ٦ جلدی ۳٥۰۰۰۰۰ ریال: ۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-٥۷۹-۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
یادداشت: نمایه.
یادداشت: ص.ع. به انگلیسی: Sharḥ Mathnawī ma'nawī
موضوع: تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
Sufism -- Early works to ۲۰th century
شناسه افزوده: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی(نور)
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:
اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

شرح مثنوی معنوی

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم
جلد سوم

چاپ اول: ۱٤۰۳؛ شمارگان: ٥۰۰ نسخه؛ قیمت: ۳ ٥۰۰ ۰۰۰ تومان
ناشر: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
نشانی: قم: بلوار جمهوری اسلامی ص،پ: ۳۷۱۸٥-۳۸٥۷
تلفن: ۰۲٥۳۲۱۲۰۳۰۸؛ نمابر: ۰۲٥۳۳۲۹۳٦۲۹٤
www.noorsoft.org
شابک: ۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-٥۸۲-۸ ISBN-۹۷۸-٦۰۰-۲۳٦-٥۸۲-۸

فهرست

شرح دفتر سوم

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

ای ضیاء الحق حسام الدین بیار　　　این سوم دفتر که سنّت شد سه بار

امر فرمودند به آوردن سوم دفتر و حال آنکه آرنده، نفس نفیس مولوی است قدّس سرّه به سبب آنکه سبب تصنیف شیخ مذکور است و علّت در شروع دفتر سوم بیان فرمودند که در عمل خیر تثلیث سنت است و تصنیف دفاتر مثنوی نیز عمل خیر است. پس تثلیث اینجا نیز باید و شاید که دفتر رابع را عمل علی‌حدّه قرار داده، باز تثلیث آن کردند. پس دفاتر شش شدند و به این گفته شود که در اعمال خیر، کم از سه نباید، که تثلیث سنّت عامّه است. پس تثلیث و زیاده بر آن هرچه شود خیر کثیر است و برای آن، دفاتر زیاده از سه شدند.

برگشا گنجینه اسرار را　　　در سوم دفتر بهل اعذار را

یعنی گنجینه اسرار در سوم دفتر برگشا و عذر مکن، چنان‌که در دفتر دوم عذر واقع شده بود، که به آن تأخیر افتاد و این اگرچه به صورت نهی است از ایقاع عذر[1] لیکن مقصود خیر است زانکه عذر نه واقع خواهد شد و نه مهلت واقع خواهد شد.

چون‌که موصوفی به اوصاف جلیل　　　ز آتش نمرود بگذر چون خلیل

مراد از آتش، آتش معنوی، که آتش فراق است و می‌تواند که آتش صوری مراد باشد، یعنی چون‌که موصوف و متخلّق شدی به اوصاف و اسمای حقّ، پس از آتش صوری بگذر و یا از آتش

---

[1]. در اصل: حذر.

فراق بگذر، که هر دو ضرر ندارند[1] و بر تقدیر اوّل مقصود آنکه تخلق به اخلاق الهیه حاصل شد، پس همه موجودات پیش تو عادت خود بگذارند و خرق عادت حاصل آید و بر تقدیر ثانی، مقصود آنکه آنچه فراق متوهّم می‌شود، در حق او فراق نیست، بلکه آن وصل است، خواه در تجلّیات جلالی و جمالی، بدان که ولیّ چون‌که واصل حقّ گردد، به وصول تامّ رسد، متخلّق به اخلاق الهیه و موصوف به صفات ربّانیه می‌گردد، چنان‌که در فصّ آدمی از فصوص الحکم مذکور است، انسان کامل که حادث بر صورت الهیه است، آن چیز که نسبت کرده می‌شود سوی او سبحانه از اسمی و یا صفتی، پس نسبت کرده می‌شود آن چیز به سوی انسان کامل، سوی وجوب ذاتی، که آن صفت مختصّه به حضرت حقّ است و نیز در فصّ مذکور، مذکور است: فما وصفناه تعالی بوصف الاّ کنّا نحن ذلک الوصف سوی الوجوب الذّاتیّ الخاصّ، پس نه وصف کردیم او تعالی را به وصفی، مگر آنکه هستیم مایان آن وصف، یعنی متّصف به آن وصف هستیم و فائق آن وصف هستیم سوای وجوب ذاتی خاصّ، که نه متّصف آن هستیم و نه فائق آن هستیم، که صفت، مختصّهٔ ذات حقّ است.

هر مزاجی را عناصر مایه است　　　　وین مزاجت برتر از هر مایه است

بدان که مزاج کیفیتی است مرکب از کیفیات متضادّهٔ عناصر و در ارواح، حیات ذاتیه است، مشروط به این مزاج نیست، چون روحانیت غالب می‌گردد و ابدان لطافت می‌گیرند و تضاد در کیفیات برمی‌خیزد. و مزاج کیفیهٔ واحده گردد و چون ولیّ به این مقام می‌آید نعرهٔ «أرواحنا أجسادنا» می‌زنند، اکثر از این مقام نزول می‌کنند و بعضی در این مقام مستقر می‌شوند، چنان که الیاس (علیه السّلام) در این مقام مستقرّند، که حیّ‌اند با جسد، و صفت روحانیه پیدا کردند، چنان‌که در دفتر اول گذشت و در این مقام کمربند از کمر برمی‌آید وقت کشیدن آن و چون این دانستی، پس همی مراد است در قول او قدّس سرّه:

این مزاجت در جهان منبسط　　　　وصف وحدت را کنون شد ملتقط

یعنی این مزاج تو که در جهان منبسط، که عبارت از عالم ارواح است، وحدت گرفته است و تضادّ که میان اجزاء بود، برخاست و آنچه که شیخ ولی محمّد گفته، که مراد از جهان منبسط، ذات

---

۱. در اصل: ندارد.

حقّ است، که منزّه از ترکیب و تجزّی است و حاصل برآورده که استغراق در ذات واحد، از کثرت گذشته و عین واحد گشته، بعید است، زیرا که جهان عبارت است از عالم، نه ذات خالق عالم.

ای دریغا عرصهٔ افهام خلق　　　سخت تنگ آمد ندارد خلق حلق

تا فاهم و ذائق اسرار گردد.

ای ضیاء الحق به حذق رای تو　　　خلق بخشد سنگ را حلوای تو

مراد از سنگ، قلب قاسی، که قساوت او ذاتی نباشد و حذق زیرک شدن سبب، یعنی از حذاقت رأی و صرف همت تو قبول فهم اسرار مر قلب قاسی را حاصل شده و بعضی باء را قسمیه گفتند، یعنی به قسم حذق رأی تو و مصراع ثانی جواب قسم.

کوه طور اندر تجلی حق یافت　　　تا که می‌نوشد دمی را بر نتافت

یعنی هر کوه طور تجلّی حقّ شد و می شهود نوشید، لیکن نتوانست که برداشت آن نماید و بیت ثانی در معرض تعلیل واقع شده، یعنی شد طور شکسته از آن منشق شد آن جبل طور، پس طاقت برداشتن تجلّی نبود او را و در این اشارت است به این آیه: «فَلَمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دکا» (اعراف: ۱۴۳)؛ پس هرگاه که متجلّی شد ربّ موسی (علیه السلام)، یا ربّ آن جبل جبل را، بگردانید آن تجلّی آن جبل را پاره‌پاره و تفصیل تقریر این بیت گذشت در دفتر اوّل. در مصرع ثانی تعجّب می‌کند که دید هیچ یکی از شما جبل را رقص شتر؟ یعنی آنکه در نظر جماد می‌آید، از او افعال حیوان و طرب حیوان ظاهر شد.

حلق بخشد جسم را و روح را　　　حلق بخشد بهر هر عضوی جدا

یعنی جسم را حلق گرفتن غذای صوری بخشد و روح را حلق اخذ غذای معنوی می‌بخشد، تا اخذ علوم کند، ذایق آن گردد و می‌تواند که مراد باشد حلق از این اخذ علوم مطلقا، یعنی جسم هم فاهم شراب می‌گردد و روح نیز در بیت ثانی مشار الیه لفظ بر تقدیر اول حلق، روح است و بر تقدیر ثانی حلق، جسم روح و حلق هر عضو یعنی این بخشیدن حلق برای اخذ علوم آن زمان است، که شخص اجلالی شود و متخلّق به اخلاق ربّانیه شود و از اخلاق رذیله پاک گردد، بدانکه اجسام معرفت دارند و مسبّح حق‌اند لیکن این معرفت با بصیرت نیست، مگر اولیاء که اولیاء به ابدان خود ذائق اسرار تشبیه‌اند و با روح خود ذائق اسرار تنزیه و این است مقصود از بخشیدن حلق اینجا.

گوش آن‌کس نوشد اسرار جلال　　　کو چو سوسن ده زبان افتاد و لال

در این، بیان آن است که از شنوایی نیز علم اسرار پیدا می‌شود.

حلق بخشد خاک را لطف خدا   تا خورد خاک آب روید صد گیا

در این ابیات بیان آن است که خاک هم غذای گیرد که بر آن مترتّب می‌شود[۱] انبات و نضارت او، و حیوان غذای خود می‌کند نباتات ارض را، بعض حیوانات را انسان می‌خورد، باز انسان را خاک می‌خورد بعد موت، پس غذای بدن انسان از خاک بود و غذای خاک از بدن انسان و این تناول در این عالم پیدا است و شیخ عبد اللّطیف در تحت بیت ثانی گفته که اشارت است به مضمون آیهٔ: «مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى» (طه: ۵۵)؛ از آن زمین پیدا کردیم شما را و در این زمین عود خواهیم کرد و از آن زمین اخراج خواهیم کرد بار دیگر. و در این ابیات اگرچه اشارت به سوی عود کردن در زمین می‌تواند شد، لیکن اشارت به سوی مضمون آیت وجهش ظاهر نمی‌شود که در هیچ یک بیت ذکر اخراج از زمین نیست. /۴/

برگ‌ها را برگ از انعام او   دایگان را دایه لطف عام او

یعنی سامان از انعام او است.

نیست شرح این سخن را منتها   پاره‌ای گفتم بدان زان پاره‌ها

یعنی پاره‌ای از سخن گفتم، بدان پاره‌ای اسرار را بگیر و می‌شاید که مراد آن باشد که غذای صوری عالم و بودن بعض غذا مر بعض را بیان کردیم، پس از این پی بر به سوی بودن حق غذای عالم و عالم غذای حق. شیخ اکبر قدّس سرّه (در فصّ لقمانی از فصوص الحکم می‌فرماید:

اذا شاء الاله یرید رزقا   له فالکون أجمعه غذاء

و إن شاء الاله یرید رزقا   لنا فهو الغذاء کما یشاء

مراد [از] اله ذات با اسماء است، نه نفس ذات، که او غنی است از عالم و تحقیق این مقام آن است که اله من حیث اسمای حسنی متوجّه سوی ظهور شد و ظهور اله نیست مگر در اکوان، پس اکوان مظاهر و حقّ ظاهر است، پس این اکوان مختفی‌اند در ذات اله، که او است ظاهر در این اکوان، پس اکوان غذای اله شد، که اکوان مختفی‌اند مثل اختفای غذا در مغتذی و اله کامل گشت به آن اکوان، چنان‌که نشو مغتذی کامل می‌گردد به غذا، زیرا که کمال اسماء بدون ظهور در اکوان نمی‌تواند شد و این است معنی قول مذکور شیخ اکبر:

---

۱. در اصل: + و.

اذا شاء الاله یرید رزقا　　　له فالکون أجمعه غذاء

وقتی که خواست اله رزق را برای خود، پس کون به تمامه غذای او است و چنان‌که ظهور حق در اکوان است، همچنین ظهور اکوان در حقّ است، که این اکوان تعینات اله‌اند، پس اله مختفی است در اکوان و اکوان ظاهرند به او، مثل اختفای غذا در مغتذی و نشو و وجود این اکوان به حق است، که او وجود است. پس کمال او از اله باطن است، مثل کمال مغتذی که از غذا است و این است معنی قول وی:

و ان شاء الاله یرید رزقا　　　لنا فهو الغذاء کما یشاء

و اگر خواست اله رزق را برای ما، پس آن اله غذا است، چنان‌که خواهد و در این اشارت است به آنکه اله مستجمع جمیع اسما است. غذا نیست مطلقا، بلکه غذای هر کون از اکوان به اظهار آثار بعض اسماء است. پس ذات اله به اسمی غذای یک کون است و به اسم دیگر غذای دیگر و این بودن غذا تابع اراده و مشیت اله است. پس به وجهی که مشیت او به بودن اله غذای او، به وجه مخصوص متعلّق شود، به آن وجه غذای او می‌شود و این تعلّق مشیت تابع استعداد کون مغتذی است پس مجموع عالم غذای اله جامع است و اله جامع غذای مجموع عالم است.

جمله عالم آکل و مأکول دان　　　باقیان را مقبل و مقبول دان

یعنی عالم کون و فساد را آکل و مأکول دان، زیرا که این عالم کون و فساد متغیر است، پس آکل و مأکول است و این عالم کون و فساد عالم عناصر است و سماوات سبعه نیز به جهت متولّد بودن از دخان، از عالم کون و فساد است و عالمی که باقی است قابل کون و فساد نیست و این عالم ارواح و جنان است. و این عالم باقی مقبل است به جهت القای فیض به جانب مستعدّان و مقبول است نزد حق.

پس کریم آن است کو خود را دهد　　　آب حیوانی که ماند تا ابد

کریم: شخصی که متّصف به کرامت و عظمت است و حاصل آنکه کریم آن است که خود را آب حیات دهد و بقای جاودانی یابد و او آن‌کس است که باقی است به بقای حقّ. بیت:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق　　　ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما[1]

و شیخ ولی محمّد از کریم، سخی گرفته و حاصل برآورده که کریم آن است که خود را بذل

---

۱. در اصل: ماست.

کرده و فنا ساخته، خود را حیات جاودانی دهد، یا آنکه حاصل مصراع اول آن است که، کریم آن است که خود را دهد و حاصل مصراع ثانی آنکه، آن کریم آب حیوانی است، که مستمرّ ماند. اول معنی بعید است، زیرا که لازم می‌آید که سخاوت کریم، که فنا ساختن است، مذکور نباشد و فایدهٔ سخاوت که به او می‌رسد، مذکور باشد و تقریر ثانی اقرب است و آنچه که ولی محمد بر آن وارد کرده که بقای لازم نوشندهٔ آب حیوان است، نه لازم آب حیوان، ساقط است، زیرا که حمل آب حیوان بر نوشندهٔ آب حیوان بعید نیست از برای مبالغه، چنان‌که گویند زید، عدل است.

باقیات الصّالحات آمد کریم رسته از صد آفت و اخطار و بیم

قال اللّه تعالی: «وَ اَلْباقِیاتُ اَلصّالِحاتُ خَیرٌ عِنْدَ رَبِّک ثَواباً وَ خَیرٌ أَمَلاً» (کهف: ٤٦)؛ اعمالی که باقیه‌اند و صالحند بهتر است نزد ربّ تو از روی ثواب، که ثواب آن بهتر می‌رسد از ربّ و بهتر است از روی امید، که امید ثواب است و این تفسیر علمای تفسیر است و مؤید است آن را که در حدیث واقع است:«الباقیات الصّالحات سبحان اللّه و الحمد لله و لا إله الاّ اللّه و اللّه أکبر».[۱]

و مولوی قدّس سرّه بر آن حمل کردند که نفوس باقیه و صالحه بهترند نزد ربّ تو از روی ثواب، که حیات ابدیه ثواب این‌ها است و بهترند از روی امید، که امید مشاهده و امثال آن دارند و این معنی از الفاظ قرآن بعید نیست و احتمال دارد که این معنی به لسان اشارت باشد.

آکل و مأکول را حلق است و نای غالب و مغلوب را عقل است و رای

ظاهر آن است که مصراع ثانی تمثیل مصراع اول است، یعنی چنان‌که غالب و مغلوب را عقل و رای باید، همچنین آکل و ماکول را حلق و نای باید و شیخ ولی محمد از غالب و مغلوب، همان آکل و مأکول گرفته است. و حاصل آنکه آکل و مأکول را حلق و نای می‌باید، که به آن اکلیت و مأکولیت بفهمد. این برای آن است که همهٔ کائنات خالی از ادراک و حیات نیست، چنان‌که گذشت، و شیخ افضل از غالب و مغلوب مقبل و مقبول گرفته و حاصل برآورده که آکل و مأکول را حلق و نای می‌باید و مقبل و مقبول را عقل و رای می‌باید و اطلاق غالب و مغلوب بر مقبل و مقبول بعید است.

خلق بخشید او عصای عدل را خورد او چندان عصای و حبل را

و اندر او افزون نشد آن جمله أکل زانکه حیوانی نبودش أکل و شکل

---

۱. نسائی، احمد بن علی، السنن الکبری: ج ٦، ص ۲۱۲ با اختلاف؛ مرادی، محمد بن منصور، تجرید الذکر: ص ۱٤۹.

و اندر او افزون نشد آن جمله أکل زانکه حیوانی نبودش أکل و شکل

چون فرعون ساحران را حاضر ساخت برای جدال با موسی علیه السّلام، پس ساحران آمدند به سحر، چنان‌که اللّه تعالی حکایت می‌کند به قول خود: «فَأَلْقَوْا حِبالَهُمْ وَ عِصِيَّهُمْ» (شعراء: ٤٤)؛ پس القا کردند رسن‌های خود را و عصاهای خود را، همه به شکل مارها نمودار شدند و ناظران را ترس شدید آمد، «وَ قالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنّا لَنَحْنُ الْغالِبُونَ» (شعراء: ٤٤)؛ و گفتند آن ساحران، قسم است به عزّت که ما البته غالبانیم، «فَأَلْقى مُوسى عَصاهُ فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ» (شعراء: ٤٥)؛ پس انداخت موسی علیه السّلام عصای خود را، پس خورد آن را که افک کرده بودند، از برای آنکه مار شده بود. پس اللّه تعالی آن عصا را حلق بخشید و چون این حبال و عصاها کثیر بودند، پس می‌بایست که از أکل آنها حجم عصا زیاده می‌شد، پس در بیت تالی می‌فرمایند که این أکل حیوانات نبود برای تغذیه، پس زیادت نکرد در جسم عصا، بلکه بعد اکل فی الفور فنا شد و هیچ زیادت نکرد در حجم عصا.

و این است تقریر کلام بر طبق آنکه مشهور است میان کافّهٔ علما آنکه شیخ عبد الوهّاب شعرانی در یواقیت از شیخ اکبر قدّس سرّه نقل کرده، که اینجا حقیقت أکل نبود، بلکه عصا را چون موسی علیه السّلام انداخت، سحر آنها باطل شد و رسن‌ها و عصاها چنانکه بودند، رسن و عصا نمودار شدند و آنکه مارها می‌نمود، باطل شد و از این جهت ساحران تصدیق کردند، که از موسی (علیه السّلام) اینکه به وقوع آمد سحر نیست، که سحر، سحر را باطل نمی‌کند و اگر حقیقت أکل می‌بود، پس ساحران را این احتمال به خاطر می‌آمد که سحر موسی عظیم است که رسن عصاها را خورد و ظاهر آیت نیز می‌خواهد که اللّه تعالی فرمود: «تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ» (شعراء: ٤٥)؛ خورد آن را که افک می‌کردند و افک نبود مگر ظهور رسن‌ها و عصاها به صورت مار در ابصار ناظران و فرمود اللّه تعالی که خورد آن حبال و عصا را و بیت قصیدهٔ تائیه شیخ ابن فارض قدّس سرّه نیز مشیر است به آنکه:

و من یده موسی عصاه تلقفت من السحر اهوالاً[1] علی النفس شقت

و از ید موسی عصای موسی خورد ترس‌ها از سحر را چنین که بر نفس شاق بودند و این شیخ قدّس سرّه این نگفت، «تلقفت من السحر عصا علی النفس شقت»، و بر این تقدیر که گفته شد

---

۱. در اصل: اهولا.

معنی بیت تالی آن باشد که این أکل حیوانی نبود که حقیقتا أکل است تا افزونی در جسم عصا بخشد بلکه این أکل سحر بود که عصا سحر آنها را خورد و آن حبال و عصی[۱] چنان‌که در نفس الامر بودند حبال و عصی باقی ماندند در نظر رائیان، نه آنکه ذوات حبال و عصی را خورد و بیت تالی این تالی شدید الارتباط و الانطباق است.

حلق عقل و دل چو شد خالی ز فکر　　　یافت او بی‌هضم معده رزق بکر

مراد از رزق بکر علوم و معارف وهبیه‌اند.

شرط تبدیل مزاج آمد بدان　　　کز مزاج بد بود مرگ بدان

یعنی برای یافتن رزق بکر تبدیل مزاج شرط است و مراد از مزاج کیفیات نفس و دل و عقل که از انغماس در وسوسه و فکر لذات دنیاویه و انظار عقلیه که ترتیب مقدّمات است برای تحصیل علوم پیدا می‌شود پس نفس چون خالی شود از وسوسهٔ مطمئنّه گردد و در دل از فکر لذّات دنیاویه و عقل از انظار رزق بکر بیابد.

دایه گوید طفل شیرآموز را　　　تا به نعمت خوش کند بدفوز را

یعنی دایه حرف‌های نصیحت می‌گوید تا پیرامون دهان را که بد است، از شیرآموزی به نعمت‌های گوناگون خوش کند و فوز و پوز پیرامون دهان‌ها را می‌گوید و بد لفظ آخر است یعنی [....] بد و بعضی گفته‌اند لفظ بدفوز لفظ واحد است، به معنی پیرامون دهان و تالی این بیت این بیت است:

دایه‌ای کو شیرخواره طفل را　　　تا ز نعمت‌ها کند او را غذا /۵/

و در این بیت تالی لفظ دایه موصوف است و کاف صفت است و این موصوف به صفت بدل است از دایهٔ مذکوره در این بیت و در بعض نسخ مصراع اول این بیت به این وجه است: «دایه گوید طفل شیرآموز را»، و بر این نسخه شیخ افضل گفته که معنی آن است که دایه کجا است طفلی را که شیر نوشیدن آموخته تا به نعمت خوش کند بدفوز را. و بر این نسخه مضمون بیت تالی به عینه مضمون بیت اول می‌گردد، و بر نسخهٔ اول نیز ربطش ظاهر نمی‌شود به وجه احسن، بلکه در معنی قلق می‌افتد که اگر مصراع ثانی بدل باشد از مصراع اول این بیت، پس لفظ «تا» در مصراع ثانی مربوط نمی‌افتد، مگر آنکه تأکید مصراع ثانی این بیت باشد، و اگر معنی آن باشد،

---

۱. در اصل: عصا.

دایه کجا است شیرخوار و طفل را، پس منافی می‌افتد مصراع اول این بیت بر نسخهٔ اولی که اثبات دایه شده است. آری بر نسخهٔ ثانیهٔ این معنی درست می‌افتد، لیکن مضمون بیت تالی عین مضمون بیت اول می‌گردد و ذوق حکم می‌کند که بیت تالی از ملحقات باشد.

این زمین خرمی با عرض و طول — اندر او بس نعمت و بی‌حدّ اکول

[اکول]: به ضم همزه جمع أکل است و أکل خوردنی.

آسمانی بس بلند و پرضیا — آفتاب و ماهتاب و صد سُها

سها: کوکبی است، نزد بعض ستارهٔ بنات النعش در غایت صغر است که بی‌حدّت بصر دیده نمی‌شود و ظاهر آن است که مراد از سها مطلق کوکب است به طریق اطلاق خاص بر عام.

جنس چیزی چون ندید ادراک او — نشنود ادراک منکرناک او

ناک: لفظی است که به جهت بیان اتصاف موصوف به صفتی در آخر کلمه می‌آرند مانند طربناک و غمناک و در حال افراد افادهٔ این معنی نمی‌کند، لیکن اینجا منکر چون‌که اسم فاعل است خود دلالت بر اتّصاف می‌کند، پس لفظ ناک زائد می‌افتد. لهذا میر نور الله گفته که اگر منکر به فتح میم خوانده شود و مصدر میمی گفته آید پس ترکیب لفظ منکر با ناک درست می‌شود و می‌تواند که اگر به ضم میم و فتح کاف به معنی اوصاف منکره ممنوعه باشد، نیز ترکیب با ناک درست می‌افتد و شیخ افضل گفته که ممکن است که گفته شود که ضم لفظ ناک به لفظ منکر اسم فاعل برای مبالغه در اتصاف است، چنانکه تاء با مصدر لاحق می‌کنند برای مبالغه در مصدریت. بدانکه منکر به ضم میم و فتح کاف به معنی فطن نیز آمده از نکر به معنی فطنت پس منکر اینجا به معنی فطن باشد و ادراک مضاف باشد به سوی منکر و این مصدر مقید شد به لفظ ناک و او بیان است و حاصل معنی آنکه نشود موصوف به ادراک رجل فطن آن چنین.

قصه خورندگان پیل بچگان از حرص و ترک نصیحت ناصحان

بس ظریفند و لطیفند و سمین — لیک مادرشان بود اندر کمن

ظاهر آن است که ظریف به طای مهمله است به معنی نوزاده و نازک و می‌تواند که به ظای معجمه باشد به معنی حسن الهیه.

اولیا اطفال حقند ای پسر — در حضور و غیبت آگه باخبر

پوشیده نیست که اولیا را غیبت نمی‌تواند شد که اولیا در همه حال حضور حق دارند پس غیبت

نمی‌تواند شد اصلا، پس در کلام مجاز است، پس مراد از حضور حضور خاص است و آن حضور به وجهی که التفات به ما سوای او نباشد و از غیبت آمدن به بشریت و التفات به اکوان، حاصل آنکه اولیا در این هر دو حال آگه و باخبرند و نیز احتمال دارد که غیبت و حضور به نظر زعم[۱] مخاطبان باشد و مخاطبان در وقت اشتغال به عبادت حاضر می‌دانند و در وقت اشتغال به بشریت غایت خیال می‌کنند و مآل واحد است و شیخ افضل گفته که حضور و غیبت نسبت به پدر و مادر و اطفال آنها است و حاصل آنکه نسبت اولیا به حق نسبت اطفال است به مادر و پدر در حال حضور اطفال نزد مادر و پدر و در حال غیبت، حقّ آگاهی از ایشان می‌دارد و خبرگیری می‌کند و پوشیده نیست بعد این معنی از ترکیب عبارت.

غایبی مندیش از نقصانشان   کو کشد کین از برای جانشان
گفت اطفال منند این اولیا   در غریبی فرد از کار و کیا

یعنی این رجوع سوی بشریت را غائبی خیال مکن که او غائب نیست اصلا بلکه به حضور حق است و حق با او است به همه حال و او کین خواهد کشید از برای ایشان و خلاصه ابیات آن است که اولیا را ایذا نباید داد که غضب الهی به ایذای این‌ها متوجه می‌شود و این ابیات اشارت است به سوی این آیه: «وَ کانَ حَقًّا عَلَینا نَصْرُ الْمُؤْمِنِینَ» (روم: ٤٧)؛ و هست حقّ لازم بر ما نصرت مؤمنان و باید دانست که ایذای اولیاء آن زمان غضب می‌آرد که ولایت او معلوم باشد و اما وقتی که معلوم نباشد پس امید است که مأخوذ نشود، مگر به قدری که مأخوذ می‌شود از ایذای عامهٔ مؤمنین.

شیخ اکبر قدّس سرّه می‌فرماید، از رحمت الهیه آن است که اولیاء را مستور گردانید از عامهٔ ناس زیرا که عوام مجبول به عدم تعظیم و تکریم نبی نوع خوداند پس عامّه به جبّلت خو انکار فضل اولیا کنند، پس اگر ولایت دانسته انکار آرند مورد غضب گردند لهذا اولیا را مستور گردانید تا از انکار، غضب نرسد، که این جهل عذر می‌تواند شد و این حکم خلاف حکم نبی است، که انبیاء را به اعلان فرستاد و ایشان مستور نساخت[۲]، پس انکار ایشان موجب عروض غضب خواهد شد، البته شیخ عبد اللطیف گفته که بیت تالی اقتباس است از این حدیث: «الخلق عیال اللّه احبّهم الی اللّه أنفعهم لعیاله و أبغضهم الی اللّه آذاهم لعیاله»[۳]؛ خلق عیال اللّه‌اند محبوب‌تر سوی

---

۱. در اصل: زغم.

۲. در اصل: بساخت.

۳. بزار، احمد بن عمر، مسند البزار: ج ۱۳، ص ۳۳۲؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی: ج۳، ص ٤۱۹، با اختلاف.

اللّه آن کس است که نافع‌تر است مر عیال او را و مبغوض‌تر به سوی اللّه آن‌کس است که ایذادهنده‌تر است مر عیال او را. و پوشیده نیست که مولوی قدّس سرّه تخصیص اولیاء فرمودند به بودن عیال من و از ایذای ایشان و در این حدیث حکم عامّ است مر جمیع خلق را، پس اقتباس چگونه باشد مگر آنکه از خلق اولیاء مراد گیرند و این بعید است.

از برای امتحان خوار و یتیم　　　لیک اندر سر منم یار و ندیم

حاصل آنکه اولیا در این دار دنیا خوارند که جاه دنیاوی و مال ندارند، به نظر اهل دنیا خوار نمودار می‌شوند، این برای امتحان است که بعد علم ولایت ایشان، تعظیم و تکریم می‌کنند عامّه یا نه و معظم ایشان از منکر ممتاز شود، لیکن این خواری خواری نیست، که اللّه تعالی ناصر ایشان است.

گشت شهرستان چون فردوسشان　　　دجلهٔ آب سیه‌روئین نشان

ظاهر آن است که این بیت مربوط به بیت بالا است و بیان هلاک شهر کافران است پس حاصل آن است شهرستان که چون فردوس بود منقلب شد و دریا سیه‌رو گشت و در بیت تالی می‌فرماید که این واقعه بر آن زمین واقع شده که سوی شام و بر راه گذر بیت المقدس چنان‌که الله تعالی می‌فرماید: «وَ إِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيهِمْ مُصْبِحِينَ وَ بِاللَّيلِ أَفَلا تَعْقِلُونَ» (صافات، ۱۳۷–۱۳۸)؛ و به درستی که شما ای قریش مروری کنید و درحالی‌که داخل صباح هستید و به لیل مرور می‌کنید چون‌که سفر شام می‌کنید برای تجارت، آیا پس عقل ندارید تا تأمل کنید در آن و می‌تواند که این بیت مع ما بعد منفصل باشد از ما سبق و اشاره به هلاک ثمود و قوم صالح باشد چنان‌که مروی است آن سرور صلّی اللّه علیه و آله چون به تبوک تشریف بردند در راه بر آن زمین رسیدند، که قریه‌های ایشان بود و آنجا دو چاه بود، از استعمال آب یک چاه منع فرمود که این کافران ثمود از این چاه آب می‌گرفتند و در قول مولوی قدّس سرّه «دجلهٔ آب سیه[1] روبین»[2] اشاره به این چاه باشد که آبش از ذنوب کافران سیه گشته بود و امر فرمودند به استعمال آب چاه دیگر که از آن ناقهٔ صالح آب می‌نوشید.

مو به مو بیند ز صرفه حرص انس　　　رقص بی‌مقصود دارد همچو خرس

صرفه: فزونی و حیله را نیز گویند و حاصل آنکه مو به مو می‌بیند انسان فزونی حرص و یا مو به مو می‌بیند حرص را از حیله و رقص شادی بی‌مقصود، که شادی در حصول امور دنیاویه است

---

۱. در اصل: سیاه.

۲. در اصل: روئین.

می‌کند چون خرس و بیت تالی نیز موضع این مطلب است.

رقص آنجا کن که خود را بشکنی　　　پنبه را از ریش شهوت برکنی

یعنی شادی باید کرد که خودی خود گشته و بقای جاودانی یافته و پنبه از آتش شهوت برکندن کنایت است از نارسیدن به شهوت نفس.

مطربان‌شان از درون دف می‌زنند　　　بحرها در شورشان کف می‌زنند

چون عارف به کمال عرفان رسد حقایق اشیاء در خود مشاهده می‌کند و او از ذکر اشیاء اللّه را در خود می‌شنود و بر حقیقت کائنه را که طرب و شادی می‌یابد و این شنیدن از گوش دل است نه از گوش سر و استماع از گوش سر، هزل و دروغ و غیر آن برای لذت نفس، مانع است از دیدن حقایق و از شنیدن کلام آنها. این است خلاصهٔ این ابیات. /۶/

بقیه قصهٔ معترضان فیل بچگان

سرکشد گوش محمد در سخن　　　کش بگوید در نبی حق هو اذن

قال اللّه تعالی: «وَ مِنْهُمُ اَلَّذِينَ يُؤْذُونَ اَلنَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ اَلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اَللّٰهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ» (توبه: ۶۱)؛ بعض از آن منافقان آنهایند که ایذاء می‌دهند نبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را و می‌گویند که او گوش است، یعنی مستمع است، هرچه ما می‌گویم می‌شنود و تصدیق می‌کند خدای او و دشوار نیست، اللّه می‌فرماید بگو ای محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم بلی او گوش است، لیکن نه به آن معنی که منافقان قصد آن کردند، بلکه گوش و مستمع خیر است برای شما، نه گوش سر، مؤمن است باللّه، پس آنچه اللّه وحی می‌فرستد[1]، می‌شنود و تصدیق می‌کند برای مؤمنان، که قول آنها حق است و نیست مصدّق برای شما در اکاذیب شما و رحمت است هر آن‌کسان را که ایمان آوردند و آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم اگرچه رحمتند مر تمام عالم را لیکن چون انتفاع کامل به آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم مر مؤمنان راست، برای این تخصیص مؤمنان واقع شد در این کلام و آن کسانی که ایذا می‌رساند رسول الله صلّی اللّه علیه و آله و سلم را، برای آنها عذاب الیم است.

این‌چنین تفسیر علمای ظاهر است و مولوی قدّس سرّه به آن تفسیر می‌کنند که او صلّی اللّه

---

۱. در اصل: می فریسد.

علیه و آله و سلّم گوش هست، لیکن نه چنانکه منافقان گمان می‌برند بلکه او به تمام گوش است، چنان‌که به تمامه بصر است، پس از هر عضو هر کلام می‌شنود ای منافقان در ترس باشید که اقوال کاذبهٔ شما می‌شنود و صادق را از کاذب ممتاز می‌سازد، ایمان می‌آرد به اللّه تعالی، پس از هر جانب و از هر محلی کلام او می‌شنود و تصدیق برای مؤمنان می‌کند، که صادق در کلام نه برای شما و او رحمت است در حقّ مؤمنان که رضاعت شیر علوم و معارف می‌کنند و ما صبی محتاج شیر اوییم و کسی که ایذا می‌رساند رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم را، او از این شیر محروم است و او را عذاب الیم است و قول مولوی قدّس سرّه: کش بگوید در نبی حق هو اذن، اشارت است به این قول: «قُلْ أُذُنُ خَیرٍ لَکمْ» و لفظ "هو" برای اشعار است به آنکه در تقدیر هُوَ «أُذُنٌ خَیرٍ لَکمْ» و نیست اشاره سوی قول او تعالی: وَ «یقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ»که این حکایت است از ایذای منافقان پس معنی مذکور مراد آنها نمی‌تواند شد.

لحم‌های بندگان حقّ خوری غیبت ایشان کنی کیفر بری

کیفر: به معنی جزا و این بیت مأخوذ است از این آیه: «وَ لا یغْتَبْ بَعْضُکمْ بَعْضاً أ یحِبُّ أَحَدُکمْ أَنْ یأْکلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیتاً فَکرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ تَوّابٌ رَحِیمٌ» (حجرات: ۱۲)؛ غیبت نکنید بعض شما مر بعض را آیا دوست می‌دارد یکی از شما که بخورد گوشت برادر خود را درحالی‌که میت است آن برادر یعنی غیبت کسی مثل خوردن گوشت او است، پس مکروه و بد می‌دارید خوردن گوشت برادر میت را، پس باید که از غیبت بازآیند و اتقا کنید اللّه را و[1] از غیبت بازآیید[2]، به درستی که اللّه تعالی قبول‌کننده است توبه را و رحیم است.

وای آن افسوسیی[3] کش بوی‌گیر باشد اندر گور منکر با نکیر

افسوس: دریغ و حسرت و به معنی ظلم و ستم، هر دو معنی آنجا مناسب است و آن دو فرشته در قبر سؤال می‌کنند[4] از ربّ و دین رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم، آن هر دو را منکر و نکیر می‌گویند چنان‌که در حدیث واقع است: «یجیء ملکان یقال لأحدهما المنکر و للآخر النکیر».[5]

۱. در اصل: او.

۲. در اصل: بازآیند.

۳. در اصل: افسوسی.

٤. در اصل: می‌کند.

٥. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی: ج ۳، ص ۲٤۹؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار: ج ٦، ص ۳٤۸، با اختلاف.

و بعضی می‌گویند که منکر و نکیر فرشته‌های عذابند که بر کافران و منافقان می‌آیند در قبر برای سؤال و آن فرشتگان که بر مؤمنان می‌آیند برای سؤال در قبر آنها را مبشر و بشیر می‌گویند، چنین نقل کرده شیخ عبد الحق دهلوی.

چند گوید زخم‌های گرزشان　　　بر سر هر ژاژخا و مرزشان

مرز به ضمّ میم به معنی مقعد یعنی سر و مقعد ژاژخا را می‌کوبد و اگر مرز به فتح میم به معنی خاک باشد مستعار برای جسد می‌تواند شد، اما در قافیه نوعی[1] خلل می‌افتد و در بعضی نسخ هرزشان واقع است و در اصل هرزه است برای شعر هرز کرده شد، لیکن خلل قافیه باقی است و صحیح نسخهٔ اول به وجه اول است.

گرز عزرائیل را بنگر اثر　　　گر نبینی چوب و آهن در صور

یعنی اثر گرز عزرائیل علیه السّلام در حیات موجود است، اگرچه صورت آن گرز موجود نیست و آن اثر عروض اموری که دل را میت گرداند و شاید که همین امور بعد موت گرز شده نمودار شود و می‌تواند که مراد از اثر گرز عزرائیل علیه السّلام امراض و سکرات موت باشد.

ما نمی‌بینیم باشد این خیال　　　چه خیال است اینکه هست این ارتحال

مصراع ثانی قول مولوی است یا قول آن رنجور است، یعنی چو یاران او گفتند که این خیال است که مولوی قدّس سرّه و یا رنجور او این قول کند که این خیال به چه طور باشد بلکه این ارتحال است از این عالم و حال آن عالم دیده می‌شود.

حرص دنیا رفت و چشمش تیز شد　　　چشم او روشن که چون خونریز شد

یعنی این امور که در این دار دنیا به نظر نمی‌آید، برای این است که شخص گرفتار است به حرص و شهوت و در وقت ارتحال این حرص و شهوت نمی‌ماند پس بصر وی تیز می‌شود و اموری که در آن عالم است می‌بینند و شاید که مراد از بصر، بصر دل باشد و خلاصه بیت تالی و ثانی تالی آن است که رفتن حرص و شهوت، بی‌وقت آمد، که مأمور بود به اجتناب از حرص و شهوت در وقت سابق بر آن. و وقت ارتحال، وقت امتثال این نهی نیست، لاجرم به کار نیاید و عذاب متوجه شد چنان‌که مؤید است به آن حدیث: «التوبة مقبولة[2] ما لم یغرغر»[3]؛ توبه مقبول

۱. در اصل: نوع.

۲. در اصل: مقبول.

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی: ج ۵، ص ۳۶۸، با اختلاف. ۳

است تا اینکه غرغره نرسد و از وقت ارتحال همان مراد است و به همان وقت آن عالم مکشوف می‌شود و چون وقت غرغره وقت امتثال نبود، پس رفتن حرص و شهوت به کار نامد و عذاب اخروی واقع گشت.

و می‌تواند که مراد آن باشد که رفتن حرص و شهوت وقت ارتحال اضطراری است، نه از اجتناب او است با اختیار، پس این رفتن امتثال نشد و بی‌هنگام واقع شد پس عذاب عدم امتثال نهی متوجه شد و اگر ترک حرص و شهوت با اختیار می‌بود امتثال می‌شد و بی‌وقت نمی‌شد و تقریر ثانی اولی است و امّا ایمان حادث در وقت ارتحال که وقت غرغره است، پس در آن کلام است، مستوفی کرده خواهد شد در محل مناسب، ان شاء الله تعالی.

هر زمان نزعی است جزو جانت را   بنگر اندر نزع جان ایمانت را

یعنی هر آن و هر وقت که می‌گذرد وقت نزع است که موت قریب می‌گردد، پس هر وقت حفظ ایمان ضروری است، که ذاکر حقّ باشد تا اگر موت آید در تذکر حقّ آید و با ایمان ملاقی حقّ گردد و لهذا اهل تصوّف ذکر اللّه علی الدّوام لازم گرفتند.

پس بنه بر جای هر دم را عوض   تا ز و اسجد و اقترب یابی غرض

یعنی هر دم که می‌رود باز نخواهد آمد، پس عوض آن دم باید نهاد و آن ذکر حقّ است و تعبیر ذکر حقّ به عوض، برای آن است که ذکر حقّ موجب حیات جاودانی [است]، پس عوض این دم است که موجب حیات است. و در مصراع ثانی می‌فرمایند که انقیاد حقّ و قرب حقّ از پاداش انفاس حاصل می‌شود و از این انقیاد و قرب عوض حاصل می‌شود و آن حیات جاودانی است.

و آن عمارت کردن گور و لحد   نی به سنگ است و نه چوب و نی لبد

یعنی عمارت گور[1] این عمارت ظاهر نیست و بعد چسبیدگی سنگ است و در بیت تالی می‌فرمایند که عمارت گور آن است که خود را در صفا دارد و صفای قلب پیدا کند قبل موت و خودی خود را فنا کند در خودی حقّ تا باقی ماند به بقای حقّ و حیات جاودانی یابد و این عمارت گور است.

گورخانه قبّه‌ها و کنگره   نبود از اصحاب معنی آن سره

یعنی گور که قبّه و کنگره دارد از اصحاب معنی آن سره نیست، که اصحاب معنی آن را عمارت نمی‌دانند.

---

۱. در اصل: کور.

بنگر اکنون رند اطلس‌پوش را　　　هیچ اطلس دست گیرد هوش را

در عذاب منکر است آن جان او　　　کژدم غم در دل غمدان او

مراد از رند چاپلوس و محیل است یعنی محیل اطلس‌پوش که زیب و زینت می‌دارد و باید دید که هیچ اطلس‌پوشی و رتبهٔ دنیاوی دستگیر هوش او می‌شود تا از ضلالت بازدارد، در عذاب منکر و ناخوش است جان او بعد موت. و در دل که جای غم است کژدم غم است که می‌گزد و شاید غم دنیا که در قلب انسان است، مصوّر به کژدم شده می‌گزد[1] و این است مراد به کژدم غم و شیخ ولی محمّد، از عذاب منکر، عذاب عدم حصول امور دنیاویه گرفته و قول قدّس سرّه:

از برون بر ظاهرش نقش و نگار　　　وز درون اندیش‌هایش زارزار

یعنی او را کژدم غم در باطن می‌گزد و بر ظاهرش نقش و نگار است، که عادت گرفتاران دنیا آن است که بر جنازه لباس فاخر می‌اندازند و بر قبر نقش و نگار کرده آراسته می‌سازند و درون او اندیشه‌ها و او زارزار است از عذاب و شیخ ولی محمّد این را نیز بر حال دنیاویه حمل کردند.

وان یکی بینی در آن دلق کهن　　　چون نبات اندیشه و شکر سخن

یعنی آن را که لابس دلق کهنه است، اندیشهٔ او نبات و شکر است، که در جواب منکر و نکیر مثل نبات و شکر جواب خواهد داد و یا اندیشه‌های او مصوّر به صور ملذّذه او شده، راحت خواهد بخشید که اندیشه‌های او اندیشه‌های راه حقّ است و شیخ ولی محمّد این بیت نیز بر حالت دنیاویه حمل کرده حاصل برآورده که اندیشه‌های او در دار دنیا مثل نبات و شکر مورّث عذاب و غم نیست. /۷/

رجوع به حکایت مسافران و پیل بچگان است

در زمان او یک به یک را زان گروه　　　می‌دارنید و نبودش زآن شکوه

شکوه به معنی ترس است، و در بیت تالی گزاف شاید که معنی بی‌حساب باشد، بر هوا[2] هریک را بی‌شمار که چقدر بعد او از زمین بود می‌انداخت و از آنجا بر زمین می‌زد تا پاره می‌شد، اگر گزاف به معنی بیهوده گیرند راست نیست، که او جزای اَکل بچّهٔ خود می‌داد، پس بیهوده چگونه باشد.

ای خورنده خون خلق از ره بگرد　　　تا نیارد خون ایشانت نبرد

مال ایشان خون ایشان دان یقین　　　زانکه مال از زور آید در یمین

---

۱. در اصل: میگردد.

۲. در اصل: هو.

مراد از خورندهٔ خون خلق ظالم است که مال مظلومان می‌خورد و سبّ[1] و غیبت او ناحقّ می‌کند و خلاصهٔ این ابیات آن است که ظلم بر خلق بر گردن ظالم بماند و او سبحانه جزای آن دهد و حدیث: الخلق عیال اللّه الی آخره[2].[3] مناسب است که این ابیات اشاره به آن باشد.

مادر آن پیل بچگان کین کشد　　　پیل بچه خواره را کیفر کشد

یعنی برای پیل بچّه خوار کیفر کشد و کشد به ضمّ کاف است یعنی قتل کند و اسناد او سوی کیفر به سوی سبب است و یا اسناد او سوی حقّ است و لفظی مقدّر است چنان‌که طریق حذف و ایصال است، یعنی در کیفر و جهت کیفر کشد کذا فی شرح[4] الشّیخ أفضل رحمه اللّه و شقّ اوّل در اسناد، اولی است و کیفر جزا است.

بس دعاها رد شود از بوی آن　　　آن دل کژ می‌نماید در زبان

یعنی دل کژ کژی او وقت دعا ظاهر می‌شود که دعا مستجاب نمی‌شود، حق می‌فرماید ساکت باش که این دعا با پاکی و اخلاص نیست و در این بیت تلمیح است به آنکه چون بر کافران عذاب سخت شود دعا کنند: «ربّنا غلبت علینا شقوتنا و کنّا قوما ضالّین ربّنا أخرجنا منها فأن عدنا فانّا ظالمون» (مؤمنون: ۱۰۶-۱۰۷)؛ ای ربّ ما غالب شد بر ما شقاوت ما، بودیم ما قوم گمراه، ای ربّ ما خارج کن ما را از نار، پس اگر عود کنیم سوی اعمال قبیحهٔ خود پس به درستی که ما ظالمانیم، «قالَ اِخْسَؤُا فِیها وَ لا تُکلِّمُونِ» (مؤمنون: ۱۰۶)؛ اللّه جواب داد نشسته باشید و کلام نکنید ما را. پس جواب دعای کژدل این آمد و دعا مستجاب نشد و تحقیق این آیت سابق گذشت.

[در بیان خطای محبّان که بهتر از صواب بیگانگان است]

عیب باشد اول دین و صلاح　　　لحن خواندن لفظ حیّ علی الفلاح

لحن: عبارت ناصحیحه.

[امر کردن حق تعالی به موسی، که به دهانی خوان مرا، که بدان دهان گناه نکرده باشی]

گفت موسی من ندارم آن دهان　　　گفت ما را از دهان غیر خوان

---

۱. در اصل: سبب.
۲. در اصل: الآخر.
۳.احمد بن عمر، مسند البزاز: ج۱۳، ص ۳۳۲؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی: ج۲، ۴۱۹، با اختلاف. بزاز،
۴. در اصل: الشرح.

مخفی نیست که موسی علیه السّلام معصوم بودند و دهان موسی علیه السّلام پاک بود بی‌شبهه، لیکن چون‌که مقرر است که: حسنات الأبرار سیئات المقرّبین پس می‌تواند شد ارتکاب موسی علیه السّلام بعض امور را که نسبت به مقام موسی علیه السّلام لایق نبود اگرچه این امور گناه نباشد تا عصمت را ضارّ شود و این امور غیر مناسبه را تعبیر به گناه شود و موسی علی نبینا و آله و علیه السّلام معترف به قصور شد، چنان‌که شأن متأدّبان صاحبان مقام عالی است و یا گفته شود که اگرچه به ظاهر خطاب به موسی است، لیکن مراد امّت او است که نبی را خطاب می‌شود و مراد امّت او می‌باشد، پس مقصود آن است که به[1] امّت بگو که دعا از آن دهان کنند که معصیت نکرده باشد پس موسی علیه السّلام فرمود، این‌چنین دهان که معصیت نکرده باشد کجا است؟ پس جواب آمد که این، دهان غیر است.

یعنی امر کن غیر را تا برای تو مرا خواند و در حدیث که این قصه مذکور است در آن دعا کردن مراد است، پس معنی آن باشد که از غیر خواه تا دعا برای تو کند که تو از دهن غیر گناه نکرده‌ای و این سؤال و جواب در آن مقام است که غیریت به اعتبار صور و تعینات مشهوده است و آن فرق بعد الجمع است و شیخ ولی محمّد گفته که در اینجا اشاره است که دهن‌های خلایق دهان موسی است و این حکم مختص به موسی نیست. هر فرد انسانی همین حکم دارد، انتهی.

و این شیء عجیب است، زیرا که بودن همه دهن‌ها دهن موسی است، یا از جهت بودن موسی علیه السّلام جامع جمیع حقایق را و یا از جهت آنکه همه مظاهر حقّند، پس اگر این هر دو وجه موجب آن باشد که همه دهن‌ها دهن موسی علیه السّلام شوند پس ذنوب خلایق ذنوب موسی باشند، العیاذ باللّه، پس موسی به همه دهن گناه کرد و این با بطلان آن، فی نفسه سوق کلام مانع و آبی است از آن، زیرا که لازم می‌آید که از دهان غیر نیز دعا نخواهد، که به آن دهان گناه کرده است، بلکه کلام در حال تغایر صور و تعینات است، پس به این اعتبار، دهان همه دهان موسی نباشد و نه ذنوب آنها ذنوب موسی، پس صادق شد که موسی علیه السّلام گناه یعنی امر نالایق مقام او نکرد[2] به دهان دیگران و بر امّت او نیز صادق است که هر یکی از آن گناه نکرده به دهان دیگری. /۸/

---

۱. در اصل: از.

۲. در اصل: + و.

[در بیان آنکه اللّه گفتن نیازمند عین لبّیک گفتن حقّ است]

او شکسته دل شد و بنهاد سر　　　دید در خواب او خضر را در خضر

خضر اول، نام پیغمبر است که علم لدنّی داده شده بود او را از نزد حق، که موسی علیه السّلام اتباع او کرده بود. و نیز آن ولی را گویند که بر قدم وی در هر زبان می‌باشد و اینجا مراد از خضر اول هر دو می‌تواند شد و خضر ثانی به معنی سبزه است.

داد مر فرعون را صد ملک و مال　　　تا بکرد او دعوی عزّ و جلال

از این ابیات مفهوم می‌شود که فرعون در مدت عمر خود گاهی نناليده بود پیش حق و در دفتر اول گذشت که فرعون می‌نالید به شب، به ظاهر تناقض می‌آید، لیکن تناقض نیست، که اینجا مراد نفی ذکر و دعا با درد است و در دفتر اول که مذکور است نالیدن او به شب پیش ربّ بدون درد بود، لهذا مؤثّر نشد و قلب او ملین نشد، به وجهی که ایمان آرد و اگر ناله او با درد می‌بود کار می‌کرد و مصراع ثانی ناطق است به آنکه او دعوی ربوبیت کرده بود و این خلاف مذاق شیخ اکبر است که او ناسی بود، چون‌که دعوت موسی علیه السّلام واقع شد او متذکر شده[1] و دعوی او به جهت عینیت ظاهر با مظهر واقع گشت حکایتا چنان‌که قول مصلّی است: سمع اللّه لمن حمده و تفصیل آن در دفتر اول گذشت و نیز باید دانست که شاید که دعاوی موسی و هارون علیهما السّلام به طمس اموال و شدید گرفتن قلوب تا ایمان نیارند تا اینکه عذاب ببینند عذاب الیم برای همین بود تا در قلب درد پیدا آید و ایمان آرد و در وقت غرق در دل او درد پیدا شد پس ایمان آورد و این اگرچه تحقیق است لیکن خلاف مذاق مولوی است قدّس سرّه.

نالهٔ سگ در رهش بی‌جذبه نیست　　　زانکه هر راغب اسیر رهزنی است

شیخ عبد اللطیف گفته یعنی تا جذب حقّ یار نشود، سگ ناله نمی‌تواند کرد، چرا که هر راغب گرفتار مانع است و مانع را بی‌جذب حقّ رفع[2] نیست... انتهی. و بهتر آن است که گفته شود که نالهٔ سگ هم در راه حق بی‌جذبهٔ حقّ نیست زیرا که سگ راغب است به سوی مرغوبات خود که استخوان و غیره است و هر راغب اسیر راهزن است که راه توجّه سوی حقّ می‌زند و آن راهزن مرغوبات وی است پس لا بدّ است که جذب حقّ باید تا از مرغوبات طبیعت وی او را باز دارد و

---

۱. ن. خ: شد.

۲. ن. خ: و رفع.

او رغبت نماید به سوی ناله در جناب حقّ، پس رغبت ناله از جذب حقّ حادث است، نه آنکه جذب حق را دخلی نیست، مگر در رفع مانع از ناله، و رغبت ناله بی‌جذب حقّ است، چنان‌که مستفاد می‌شود از تقریر شیخ مذکور.

چون سگ کهفی که از مردار رست　　　بر سر خوان شهنشاهان نشست

چون ذکر نالهٔ سگ آمد انتقال[۱] کردند به حال سگ اصحاب کهف که او را جذب حقّ به کلّی رسید، که از احوالات سگان منزه شد.

ای بسا سگ پوست کاو را نام نیست　　　لیک اندر پرده بی‌آن جام نیست

یعنی بسا آدمان که پوست سگ دارند و پوست سگ کنایه از لباس فاخره دنیاویه است و حاصل آنکه بسا عارفان در لباس اهل دنیا پنهانند، کسی از ایشان آنها را نشناخت.

جان بده از بهر این جام ای پسر　　　بی‌جهاد و صبر کی باشد ظفر

قال اللّه تعالی: «وَ اَلَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا» (عنکبوت: ٦٩)؛ و آن کسانی که جهاد و کوشش کردند در راه ما البته هدایت کنیم آنها را سبل و طریق خود، که به آن واصل شوند به ما.

حزم کن از خورد کاین زهرین‌گیاست　　　حزم کردن زور و نور اولیا است

یعنی اجتهاد کن به کفّ از خوردن به جهت حظّ نفس، که این خوردن گیاه زهرآلوده است.

حزم آن باشد که گویی تخمه‌ام　　　یا سقیم و خستهٔ این دخمه‌ام

تخمه: به تای فوقانیه و خای معجمه بد هضم شدن طعام و دخمه و گنبد بر قبر یا تابوت مرده یا گورخانهٔ گبران و یا چیزی که اشتر از گلو برآرد، اگر به معنی گنبد گیرند، مرا گنبد فلک باشد و اگر گورخانهٔ گبران گرفته شود، مراد دنیا است، یعنی سقیم و خسته در این فلکم و یا در دنیا هستم، و اگر تابوت گرفته شود، پس مراد تن است، یعنی سقیم و خسته تنم، اگر به معنی اخیر گرفته شود، پس مراد قی است یعنی گرفتار قی هستم و این اخیر مناسب‌تر است. /۹/

ژغژغ آن[۲] عقل[۳] مغزت[٤] را برد　　　صد هزاران عقل را یک نشمرد

ژغژغ: با دو زای اعجمی و دو غین معجمه آوازی را گویند که برآید از خوردن چیزی و شکستن

---

۱. ن. خ: انتقال به حال.

۲. در اصل: زر.

۳. در اصل: مغز.

٤. در اصل: عقلت.

در دهن به دندان و یا از دندان برآید وقت رسیدن سرمای سخت و یا از مصادمهٔ بادام و مثل آن در پارچه و اینجا مراد صورت است.

یار تو خرجین توست و کیسه است گر تو رامینی مجو جز ویسه‌ات

یعنی یار خود را قبلهٔ حاجات باید ساخت، از او رفع حاجت خواهد شد چنان‌که از خرجین و کیسه رفع حاجات می‌شود، پس یار را به منزلهٔ خرجین و کیسه باید شمرد.

ویسه و معشوق تو هم ذات توست وین برونی‌ها همه آفات توست

یعنی معشوق حقیقی تو آن است که در ذات تو همیشه موجود است و آن ذات حق است چنانکه می‌فرماید که ذات ما قریب است از حبل ورید و اموری که خارج از ذات‌اند همه آفات تواند که به اسفل السّافلین می‌رساند، حب آنها از دل قلع باید کرد و حب حق که همیشه رفیق است اختیار باید کرد.

حزم آن باشد که چون دعوت کنند تو نگویی مست و خواهان من‌اند

یعنی حزم آن است که چون پیرو ولی سوی خود دعوت کنند پس نباید دانست که این‌ها دوست و خواهان‌اند، بلکه باید دانست که این دعوت عین دشمنی است.

جز مگر مرغی که حزمش داد حق تا نگردد گیج از آن دانه ملق

گیج: به کاف فارسی و جیم فارسی احمق و گاهی با جیم عربی می‌خوانند ملق و تملق دروغ.

فریفتن روستایی شهری را و دعوت کردن او را به لابه و الحاح

روستایی چون سوی شهر آمدی خرگه اندر کوی آن شهر زدی

خرگه: خوشی و استراحت.

هر حوایج را که بودش آن زمان راست کردی مرد شهری رایگان

رایگان: بی‌عوض.

آدمی چون کشتی است و بادبان تا کی آرد باد را آن بادران

بادران: آرندهٔ باد و آن اللّه تعالی است و مقصود آنکه تابع قضای حقّیم به هر وقت که مقتضی است خواهیم[1] رفت و شیخ افضل گفته که بادران نام فرشته است که می‌آرد باد را از جانبی به جانبی.

گفت حق است این ولی [ای] سیبویه اتّق من شرّ من أحسنت إلیه

---

۱. در اصل: خواهم.

سیبویه: نام نحوی مشهور است، اینجا مستعار است برای صاحب عقل و رای، شیخ افضل نقل کرده از تاریخ ابن خلکان که سیبویه لقب فارسی است و معنی او بوی سیب است و عمر بن عثمان نحوی را از آن سیبویه گویند که هر دو رخسار او به‌منزله دو سیب است و بود در نهایت جمال و معنی مصراع ثانی آن است که پرهیز بکن از شر[۱] کسی که احسان کردی به وی یعنی عادت اهل این زمان فاسد است که در جزای احسان اسائت شدیده می‌کنند و شیخ ولی محمد از شرّ فساد دوستی گرفته و یا آنکه در وقت دیدنش به او احسان کرده شود شاید به منّ برسد و این شرّ است که مبطل احسان است.

حزم سوء الظن فرمود آن رسول　　　هر قدم را دام میدان ای فضول

در حدیث واقع است: «انّ من الحزم سوء الظّنّ، از جمله حزم سوء الظّنّ»[۲] است، مناسب این مقام آن است که به یقین خوشی و خرمی نباید، بلکه احتمال سوء حال باید داشت و بر آن محتمل خائف شده کار باید کرد، این از جمله حزم است و این مقصود نیست که با برادر مسلم ظنّ بد کردن حزم است، زیرا که این معصیت است و حقّ در معنی حدیث آن است که، حزم آن است که با خود ظنّ بد باید داشت تا به عبادت خود و احسان خود شاد و خوش نشود و خود را نباید پنداشت تا از عجب و تکبّر خلاص[۳] یابد و مناسب به این مقام به این وجه است که بر خود در این سیر اعتماد نباید کرد، شاید که بعد وقوع صحبت چنین عمل یابد که موجب اسائه و بطلان احسان گردد. /۱۰/

لرز لرزان و بترس و احتیاط　　　می‌نهد پا تا نیفتد در خباط

خباط: دیوانگی. چون در بیت بالا فرمودند که لقمه جسته لقمه‌ی ماری شده، قصهٔ اهل سبا آوردند که نعمت‌ها خوردند و از ترک شکر هلاک شدند.

قصهٔ اهل سبا و طاغی کردن نعمت ایشان را و در رسیدن شومی طغیان و کفران و بیان فضیلت شکر و وفا

که برو آنجا که اول منزل است　　　حق آن نعمت گروکان دل است

---

۱. در اصل: شیر.

۲. قضاعی، محمد بن سلامه، مسند الشهاب: ج ۱، ص ٤۹؛ حلوانی، حسین بن محمد، نزهة الناظر و تنبیه الخاطر: ص ۱۱۱، با اختلاف.

۳. در اصل: اخلاص.

[گروگان]: به کاف فارسی مرهون را گویند.

باز این در را رها کردی ز حرص گرد هر دکان همی‌گردی ز حرص

حرص در هر دو مصراع به حای مهمله است به معنی متعارف و قافیهٔ کردی و گردی به اختلاف کاف است که در مصراع اول به کاف عربی و در مصراع ثانی به کاف عربی و یا در مصراع ثانی به خای مکسوره معجمه معنی تخمین باشد، پس قافیه همین حرص و خرص باشد و معنی آنکه بهر دوکان می‌گردی تخمین آنکه آنجا چیزی حاصل شود و در بعض نسخ «چو حرص» واقع شده. شیخ افضل گفته که بر این نسخه خرص به خای معجمه است معرب خرص و در بعض نسخ خرس به سین و در هر دو موضوع واقع است و در مصراع ثانی «چو خرس»، پس در مصراع اول به کسر خاء به معنی کشتن است و در مصراع ثانی جانور معروف، کذا قال ولی محمّد و اگر در مصراع اوّل بر این نسخه به حای مهمله باشد یعنی حراست، یعنی این گذاشتی از حراست و حراست نکردی و در مصراع ثانی به خای معجمه به معنی حیوان معروف لیکن بر این تقدیر اختلاف حرکت حاء، خاء در مصراعین لازم می‌آید و در قافیه آن را می‌کنند، مگر آنکه در مصراع ثانی نیز به فتح خوانده شود برای همین معنی و اما خرس به خای معجمه در کتب لغت عربیه یافته نشده.

بر در آن منعمان چرب دیگ می‌دوی بهر ثرید مرده[1] ریگ

نان را ریزه‌ریزه کرده در شوربای می‌اندازند آن را ثرید می‌نامند و اینجا مراد ملذات نفس است و مرده[2] ریگ زبون.

جمع آمدن اهل آفت هر صباحی بر در صومعهٔ حضرت عیسی علیه السّلام جهت طلب شفا به دعای او

بر در آن صومعه عیسی صباح تا به دم ایشان[3] رهاند از جناح

جناح: گناه و اینجا مراد رنج است.

جوق جوق مبتلا دیدی نزار شسته بر در با امید و انتظار

جوق جوق: گروه، شسته: مخفف نشسته

---

۱. در اصل: مرد.

۲. در اص: مرد.

۳. در اصل: شان.

...../۱۱/[1]

ای مغفّل رشته‌ای بر پای　　　تا ز خود هم گم نگردی ای لوند

مغفّل: آنکه در غفلت افتاده و لوند بی‌باک که او را نه ترس خدا بود و نه حیا از خلق، ارشاد می‌فرمایند کسی را که غافل است از معاد که یک رشته بر پای خود ببندد، چنان نشود که از غفلت خود را نشناسی، که حماقت و غفلت او به حدّی رسیده است که گویا اصلاً شعور نمانده است.

تا گلستانشان سوی تو بشکفد　　　میوه‌های پخته بر تو واکفد

[واکفد]: یعنی ترکیده شود از پختگی، حاصل آنکه علوم ذوقیه فائز گردد.

چون سگان هم مر سگان را ناصحند　　　که دل اندر خانهٔ اول ببند

مربوط است به قول او قدّس سرّه:

ور سگی آید غریبی روز و شب　　　آن سگانش می‌کنند آن دم ادب

حقّ تعالی فخر آورد از وفا　　　گفت من أوفی بعهد غیرنا

قال اللّه تعالی: «مَنْ أَوْفى بِعَهْدِهِ مِنَ اَللّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ اَلَّذِی بايَعْتُمْ بِهِ» (توبه: ۱۱۱)؛ کیست وفاکننده‌تر به عهد خود از اللّه تعالی که اللّه اوفی به عهد است، هرگز در وعدهٔ او تخلّف را راه نیست پس بشارت گیرد ببیع خود که مبایعت گردید و آن مبایعت آن است که حقّ سبحانه انفس ما را خرید کرده به عوض جنّت موعوده، پس باید که انفس را در راه مولی صرف باید کرد، تا جزای جنّت وصال به دست آید.

بی‌وفایی دان وفا با ردّ حق　　　بر حقوق حقّ ندارد کس سبق

یعنی وفا با مردود حق بی‌وفایی است با حق، پس وفا با حق اختیار باید کرد و این مأخوذ است از آنکه شیخ اکبر فرمود که صوفی حکیم مکارم اخلاق را اختیار کند و چون مکارم با همه کس ممکن نیست که مقتضای هرکس مخالف مقتضای دیگر است، پس مکارم اخلاق با حقّ اختیار

---

۱. در اصل: +

پس دعا کردی و گفتی از خدا　　حاجت و مقصود جمله شد روا
گفتی ای اصحاب آفت از خدا　　حاجت این جملگان‌تان شد روا
جمله صحّت یافتند و شد روان　　از دم جان‌بخش عیسی در زمان
شد روا آن حاجت جمله علیل　　ز امر حقّ و از دم تنگی جلیل
بی‌توقّف جمله شادان در امان　　از دعای او شدندی پادوان.

کردند، که در امتثال اوامر و نواهی او سبحانه می‌کوشند و مخالف کفره و اصحاب بدع بر خود لازم گرفتند اللّه تعالی اولی است تصرّف اخلاق با او [است].

نور را هم نور شو با نار نار جای گل گل باش جای خار خار

حاصل آنکه اگرچه وجود واحد است، لیکن حفظ مراتب تعینات ضروری، پس تعینی که مهتدی است و مظهر اسم با وی است، چون رسل و اولیا به او مختلط باید بود و در تحصیل مرضیات او باید کوشید که آن مرضیّ حقّ است و مثمر سعادت است و کسی که فاسق است و متجاوز است از حدود شرعیه، با او[1] مخالف باید بود که رضای حقّ در این است و مر هر تعین را خواصّ است که دیگر را نیست، پس بعض لایق آمیزش است و بعض آخر لایق اجتناب.

چون شدی سر پشت پایت چون زنم کارگاه خویش چون ضایع کنم

یعنی انسان را چون اللّه به این خواهش پیدا کرد، او ضایع نمی‌تواند کرد که او کارگاه وی است، که مظهر جامع است، پس او بنیان ربّ است پس بنیان خود را چگونه ضایع کند و نیز از ضایع شدن انسان تضیع همه عالم است که او غایت ایجاد عالم است، لهذا اللّه تعالی می‌فرماید: مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكأَنَّما قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعاً وَ مَنْ أَحْياها فَكأَنَّما أَحْيا ٱلنَّاسَ جَمِيعاً (مائده: ۳۲)؛ کسی که قتل کند نفسی را به غیر عوض و قصاص نفس دیگر و به غیر فساد او در زمین و حاصل آنکه بی‌اذن شرعی قتل کند، پس گویا که قتل کرده است همهٔ انسان را و اگر زنده دارد گونیا که همه را زنده داشته است و این بهر آن است که انسان حقیقت جامعه است و حیات حقیقت جامعه، حیات همه است و اما قتل به قصاص و یا جزای فساد، پس آن قتل نیست، بلکه حکم احیاء دارد، که قتل برای حقّ شرعی احیای قاتل است، پس امتثال[2] شرع مثمر حیات جاودانی است و نیز در قصاص و اقامت حدود پاکی من علیه القصاص و من علیه الحدّ است و در این پاکی، حیات جاودانی او است و آنچه که شیخ ولی محمد گفته که وجود عالم نیست، مگر در عقل انسان پس اگر اللّه تعالی پشت پای انسان زند پس عالم را باطل سازد و مفهوم نمی‌شود که چه اراده کرده است، که عالم در خارج موجودات است برای آنکه تعینات، نفس‌الامری‌اند، نه در عقل انسان فقط بدون مطابقت آن امر خارج را، و آثار و احکام خارج[3] بر آن مترتّب است و انکار آن مکابره است.

---

۱. در اصل: باو.

۲. در اصل: امثال.

۳. در اصل: + است.

من ز سهو و بی‌وفایی‌ها بری　　　سوی من آیی گمان بد بری

به منزلهٔ تفریع است، چون‌که من انسان را پیدا کردم و غرق نعمت‌ها کردم و نمی‌خواهم که او را ضایع سازم. این دعای کامل است، پس من چون در وفا کاملم تو را باید که به من آیی تا تو را به مرتبه رسانم.

یار نیکت رفت بر چرخ برین　　　یار فسقت ماند در قعر زمین

غیر حقّ را یار مگیر، که غیر حقّ اگر کامل است، او به اعلی علیین می‌رود بعد موت و تو از وی جدا مانی و اگر کافر است، او به اسفل السافلین رسد و تو از او هم جدا مانی و خلاصهٔ ابیات تالیه آنکه، یار[۱] آن را گیر که گاهی جدا نشود و آن حقّ است سبحانه «وَ هُوَ مَعَکُمْ أَینَ ما کُنْتُمْ» (حدید: ٤)، و باید دانست که مراد نهی از یار گرفتن، نهی از دل با او بستن است به وجهی که غفلت از حقّ پیدا شود و اما یاری با کامل، بر وجهی که شرع به آن فرموده و آن یاری مثمر ذکر حقّ و از غفلت دور گرداند، پس منهی نیست بلکه آن یاری واجب است.

چون جفا آری فرستد گوشمال　　　تا ز نقصان واروی سوی کمال

یعنی رنج که بر انسان می‌رود، آن نیز خالی از رحمت نیست تا او را گوشمال رسد و از نقصان سوی کمال رسد، بلکه رنج آخرت در دوزخ نیز مشوب به رحمت است، که عذاب دوزخ مطهّر است از زنگ گناه و کفر. چون زنگ مرتفع شود، آخر مآل سوی رحمت است.

لفظ من أعرض هنا عن ذکرنا　　　عیشة ضنکا و نحشر بالعمی

قال اللّه تعالی: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یوْمَ اَلْقِیامَةِ أَعْمی» (طه: ١٢٤)؛ کسی که اعراض کرد از ذکر من، علما گویند که مراد از ذکر قرآن است، پس به‌درستی که او را زندگانی تنگ است (و در حدیث مروی حاکم تفسیر کرده شد به عذاب قبر یعنی زندگانی در قبر او تنگ است) و حشر خواهم کرد این معرض را در روز حشر نابینا. /۱۲/

قبض دل قبض عوان شد لاجرم　　　گشت محسوس آن معانی زد علم

در قاموس مذکور است، عوان مثل سحاب چیزی است که بعد حرب واقع شود و در آن قتال شده باشد و این معنی مناسب مقام است. شارحان می‌گویند که عوان مخفّف عون است، به معنی سخت‌گیر.

---

۱. در اصل: + که.

باقی قصهٔ اهل سبا

آن سبا ز اهل صبا بودند خام　　　　کارشان کفران نعمت با کرام

صبا کودکی و اهل صبا کودکان و حاصل آنکه اهل سبا از کودکان بی‌عقل‌تر بودند، که کار اهل سبا کفران نعمت بود و صبی کفران نمی‌کند بلکه نعمت می‌گیرد از دست محسنی و طلب زیادت دارد بر آن، پس مصراع ثانی بیان خامی سبا زیاده‌تر از کودکان است.

پس سبا گفتند باعد بیننا　　　　شیننا خیر لنا خذ زیننا

قال اللّه تعالی حکایة عن سبأ[1]: «رَبَّنا باعِدْ بَینَ أَسْفارِنا وَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْناهُمْ أَحادِیثَ وَ مَزَّقْناهُمْ کلَّ مُمَزَّقٍ» (سبأ: ۱۹)؛ یعنی سبأ دعا کردند و گفتند ای ربّ ما، بعد افگن میان سفرهای ما یعنی منازل سفر را و میان منازل بیابان‌ها پدید کن، تا بدون زاد و راحله نرسند و ظلم کردند بر ذوات خود که زوال نعمت طلب کردند، اللّه تعالی می‌فرماید، پس گردانیدیم آنها را افسانه که مردمان افسانه می‌کنند که در ملک سبأ این‌چنین آبادی بود، از خامی عقل این‌ها رفت و پراکنده ساختیم آنها را کلّ پراکندگی یعنی پراکندگی عظیم.

یطلب الإنسان فی الصّیف الشّتا　　　　فإذا جاء الشّتا أنکر ذا

مقولهٔ مولوی است دیدن انسان چنین است که از حال موجود بیزار شده حال دیگر می‌طلبد و چون حال دیگر می‌آید از آن بیزار می‌شود پس می‌فرماید که، طلب می‌کند انسان در موسم گرما، موسم سرما را، پس وقتی‌که سرما رسد منکر گردد سرما را و طالب صیف می‌شود. بیت:

فهو لا یرضی بحال أبدا　　　　لا بضیق لا بعیش رغدا

پس آن انسان راضی نمی‌شود به هیچ حالی همیشه، به تنگی عیش و نه عیش گشاده. بیت:

قتل الإنسان ما أکفره (عبس: ۱۷)　　　　کلّما نال هدی[2] أنکره

هلاک گردد انسان، چه چیز، کافر گردانید آن انسان را، یا چه چیز در کفران نعمت انداخت؟ این همه محل تعجب است، به هر وقت که رسد به هدی[3]، انکار کند هدی[4] را و اعراض کند از آن هدی.[5]

---

۱. در اصل: التبا.
۲. در اصل: الهدی.
۳. در اصل: بدی.
٤. در اصل: بدی.
٥. در اصل: بدی.

نفس زین سان است زان شد کشتنی　　　　اقتلوا أنفسکم گفت آن سنی

یعنی کشتن نفس منع وی از لذّات وی واجب آمد، که هر بلا که می‌آید از نفس می‌آید چنان‌که آن سنی که موسی علیه السّلام است فرمود مر امت خود را:

«فَاقْتُلُوا أَنْفُسَکمْ» (بقره: ۵۴)، اگرچه در این امر قتل به معنی ازالهٔ حیات است از بدن به شمشیر و امثال آن لیکن به لسان اشارت قتل نفس منع از لذّات نیز مراد است. قال اللّه تعالی: «وَ إِذْ قالَ مُوسی لِقَوْمِهِ یا قَوْمِ إِنَّکمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَکمْ بِاتِّخاذِکمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلی بارِئِکمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَکمْ ذلِکمْ خَیرٌ لَکمْ عِنْدَ بارِئِکمْ فَتابَ عَلَیکمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِیمُ» (بقره: ۵۴)؛ یاد کنید آن وقت را که گفت موسی مر قوم خود را که ای قوم من به درستی که شما ظلم[1] کردید[2] به گرفتن گوساله برای عبادت و این همان گوساله است که سامری از زر ساخته بود، قصهٔ آن سابق گشت، پس توبه کنید و رجوع کنید به سوی باریّ خود که خالق شما بی‌عیب است در خلقت و طریق توبه بیان فرمود که قتل کنید انفس خود را یعنی بعض که عبادت عجل نکرده بودند بکشند مر بعض آخر آن، که عبادت عجل کرده بودند.

مفسّران آورده‌اند که چون این حکم را قبول کردند، یک ظلمت به میان آمد و بنی اسرائیل مقتول شدند و هارون علی نبینا و آله و علیه السّلام، چون این حال دید اشک بارید و متوجه شد به سوی ربّ خویش، اللّه تعالی حکم به قتل، منسوخ ساخت و ظلمت از میان رفت و شمشیر حرکت نمی‌کرد و این است معنی قول وی تعالی: «فَتابَ عَلَیکمْ»؛ یعنی بخشش کرد بر شما و قبول توبه کرد بدون قتل نفس و قتل مرفوع ساخت «إِنَّهُ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِیمُ»؛ به درستی که او تعالی بخشنده است. چنین بخشنده‌ای که رحیم است و معنی این هم می‌تواند شد که قول وی تعالی متفرّع بر «فَاقْتُلُوا أَنْفُسَکمْ»باشد، یعنی چون موسی علیه السّلام این امر کرد و ایشان قتل انفس کردند پس اللّه بخشید گناه عبادت عجل به این قتل.

و چون این دانستی پس بدانکه این امر به قتل انفس اگرچه امر است به ازالهٔ حیات و لیکن متضمّن است مر منع نفس را از شهوات که اعظم مشتهای نفس بقای حیات دنیاویه است، پس امر به ازالهٔ آن امر است به منع از شهوات بلکه مقصود، [3] منع است از اتباع شهوات، لیکن این منع

---

۱. در اصل ظالم.

۲. در اصل: گردید.

۳. در اصل: + و.

در این نمط متحقّق می‌شد که از اصل شهوات و اعظم آن مجتنب شوند، پس در این امر دو حکمند، یکی بازداشتن نفس را از شهوات او، دیگر حکم به آنکه متحقّق سازند در این نمط که ازالهٔ حیات کنند و چون حکم ازالهٔ حیات منسوخ شد و ناسخ نمط خاص آمد، این نمط منسوخ شد و حکم به قتل نفس به منع از شهوات باقی ماند. پس مولوی قدّس سرّه از این آیه دلیل گرفت بر قتل نفس به منع از شهوات و چون این تقریر کرده شد پس قطع شد اعتراض به اینکه مولوی از آیهٔ منسوخه استدلال می‌کند، فافهم.

خار سه سوی است هر سو کس نهی — در خلد از زخم او تو کی رهی

آتش ترک هوا در خار زن — دست اندر یار نیکوکار زن

مراد از خار سه پهلو نفس است، چنان‌که در بیت ثانی می‌فرمایند که؛ آتش ترک هوا در خار زن، تا این خار سوزان نشود.

گفت إذا جاء القضا ضاق الفضا — تحجب الأبصار إذا جاء القضا

وقتی که می‌آید قضا تنگ می‌شود میدان، حاجب می‌گردد قضا ابصار را وقتی‌که آید قضا.

مکر آن فارس چون انگیزید[1] گرد — آن غبارت زان سوارت دور کرد

تمثیل مکر حقّ است برای انفاذ قضا که پیش مقضی علیه حال به وجود دیگر نمود می‌شود و حکم قضا واقع شود به مکر فارس که گرد می‌انگیزد و خود مخفی می‌ماند و شخص آن را غبار می‌بینند و تضرّع پیش فارس نمی‌کند، آن فارس بر سر او می‌کوبد و مقصود آنکه از مکر الهی ترس باید و تکیه بر اسباب نکند، بلکه متضرّع پیش مسبّب باشد، تا سوء قضا مدفوع شود و اگر حکم قضا واقع شود او تعالی به رحمت، تفرّج دیگر دهد، تا جابر آن قضا گردد و کسی که از مکر غضب مراد داشته به زعم آنکه مکر از حق نمی‌تواند شد، غلط کرده، که مکر نیز صفت الهیه است و در آن هیچ نقصان نیست.

او نمی‌دانست گرد گرگ را — با چنین دانش چرا کرد او چرا

احتمال دارد که چرای ثانی تأکید اول باشد یعنی چرا کرد این کار و چرا کرد این کار و نیز احتمال دارد که چرای ثانی مفعول کرد باشد به معنی چریدن.

وا نگشتند آن گروه از گرد گرگ — گرگ محنت بعد گرگ آمد سترگ

---

۱. در اصل: انگیزند.

سترگ: درشت

بردرید آن گوسفندان را به خشم　　　　که ز چوپان خرد بستند چشم

مناسب ابیات تالیه آن است که مراد از خرد کامل است که او خود عقل است.

حمیتی بد جاهلیت در دماغ　　　　بانگ شومی بر دهنشان کرد زاغ

حمیت: عصبیت و عار و ننگ داشتن و این حمیت بر دو نوع است، یکی حمیت دین که از بی‌دینی ننگ[1] کند و عار آنکه نزد حقّ شرمسار نشود، و یا اینکه هتک حکم شرع نشود و این حمیت محموده است و مسلم را این حمیت باید و نوع دیگر آن است که ننگ آن باشد که خلق طعنه نزند و فعلی اگرچه مخالف شرع باشد، لیکن چون موافق رسم و عادات عامّه است اختیار نماید و فعل آخر اگرچه موافق شرع است، لیکن مخالف رسم و عادات عامّه است ترک کند و این حمیت جاهلیت است و بد است. و در مصراع ثانی دهن توده سرگین است و شاید که مراد حظوظ نفسانیه و یا دنیا باشد و زاغ مستعار برای شیطان است و حاصل آنکه حمیت جاهلیت در دماغ آنها بود و شیطان بانگ شومی بر دهنشان کرد پس تابع آن شده غرق دهن شدند. /۱۳/

پیش او گوساله بریان آوری　　　　که کشی او را به کهدان آوری

گوسالهٔ بریان، کنایت از لذایذ نفس و کهدان جای کاه و حاصل آنکه دل را در حظوظ نفسانیه انداختی و از غذای او که علوم و معارف است بازداشتی و در بیت تالی لوت خوردن و پوت تابع او [است].

کافران گویند در وقت عذاب　　　　هر یکی یا لیتنی کنت تراب

یعنی کافران در وقت عذاب جهنم که آن فرقت شدیده است، تمنّی صیرورت تراب کنند تا از این فرقت باز مانند و در این اشارت است به این آیه: «وَ یقُولُ الْکافِرُ یا لَیتَنِی کنْتُ تُراباً» (نبأ: ۴۰).

صبح نزدیک است خامش دم مزن　　　　کایدر[2] آمد وقت بیرون آمدن

یعنی صبح قیامت نزدیک است، خامش کن، دم مزن که رسیده است اکنون وقت بیرون آمدن، که در آن روز صفا حاصل شود، خواه به ورود عذاب زنگ گناه دور شود و یا بدون آن به مغفرت الهیه بعد از آن برطرف شود فراق و رؤیت حاصل آید، در تجلّیات جنانیه اگر در جنّت داخل شود و یا تجلّیات جهنّمیه اگر از کافران مخلّدان جهنّم است و لفظ ایدر به معنی اکنون.

---

۱. در اصل: تنگ.

۲. در اصل: کاندر.

شد ز حدّ هین باز گرد ای یار گرد　　　روستایی خواجه را بین خانه برد

گرد: به کاف فارسی دلیر و شجاع.

بقیه قصّهٔ رفتن خواجه به دعوت روستایی به ده

روستایی در تملّق شیوه کرد　　　تا که حزم خواجه را کالیوه کرد

کالیوه: به کاف عربی سرگشته.

هم از اینجا کودکانش در پسند　　　یرتع و یلعب به شادی می‌زدند

رتع: خوشی کردن.

همچو یوسف کش ز تقدیر عجب　　　یرتع و یلعب ببرد از ظلّ اب

در این اشاره است به این آیه: «قالُوا یا أَبانا ما لَک لا تَأْمَنّا عَلی یوسُفَ وَ إِنّا لَهُ لَناصِحُونَ أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً یرْتَعْ وَ یلْعَبْ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ» (یوسف: ۱۱– ۱۲)؛ گفتند برادران یوسف علیه السّلام چیست تو را ای پدر ما که امین نمی‌گیری ما را[۱] بر یوسف علیه السّلام و حال آنکه به درستی ما برای یوسف علیه السّلام خالص و ناصح هستیم بفرست آن یوسف علیه السّلام را با ما سوی صحرا فردا، تا خوشی کند و لعب کند و به درستی که ما حافظیم او را از رسیدن شیر و گرگ و غیره هوام.

گر بود آن سود صددرصد مگیر　　　بهر زر مگسل ز گنجور ای فقیر

گنجور: در اصل به فتح واو بود و ور معنی صاحب، پس معنی آن صاحب گنج، چنان‌که گویند هنرور و در استعمال واو را ساکن کردند چنان‌که گویند رنجور.

این شنو که چند یزدان زجر کرد　　　گفت اصحاب نبی را گرم و سرد

اشاره است به این آیه: «وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً اِنْفَضُّوا إِلَیها وَ تَرَکوک قائِماً قُلْ ما عِنْدَ اَللّٰهِ خَیرٌ مِنَ اَللَّهْوِ وَ مِنَ اَلتِّجارَةِ وَ اَللّٰهُ خَیرُ اَلرّازِقِینَ» (جمعه: ۱۱)؛ وقتی‌که می‌بینید تجارت و یا لهو متفرق می‌شوند به سوی آن، نماز جمعه را گذاشته و بگذارند تو را ایستاده در نماز جمعه، بگو ای محمّد صلّی اللّه علیه و آله وسلم اصحاب خود را، آنچه نزد اللّه است از ثواب جمعه بهتر است از لهو و از تجارت و اللّه بهتر رازقان است، او رزق خواهد رسانید، رزق ظاهر و رزق باطن که معارف الهیه‌اند و از نزول این آیه مع ماقبلش فرضیت نماز جمعه ثابت شد و سابق شاید که فرضیت نبوده باشد. برای آن جمعه را گذاشته می‌رفتند.

---

۱. در اصل: مرا.

تا نباید دیگران ارزان خرند　　　زان جلب صرفه ز ما ایشان برند

در قاموس مذکور است که جلب آنچه که آورده شود از خیل و غیره یعنی برای بیع، و در صحاح مذکور است که جلب و اجلاب آنها که آرند خیل یا غنم برای بیع و مراد اینجا معنی اول و یا معنی ثانی به جهت آنکه در اصل به سکون لام بود، برای ضرورت وزن شعر متحرّک ساخته شد و ظاهر آن است که مراد کاروان است، و صرفه زیادتی، و حاصل آنکه از جلب ایشان زیاده از ما برند.

ماند پیغمبر به خلوت در نماز　　　با دو سه درویش ثابت بر نیاز

یعنی با اقلّ قلیل که در آن ابو بکر (رض) و عمر (رض) بالقطع بودند و در روایات مشهوره آن است که دوازده کس باقی ماندند و تعیین نام آن کردند که عشره مبشّره و بلال و ابن مسعود بودند.

قد فضضتم نحو فجّ هائما　　　ثمّ خلّیتم نبیا قائما

به تحقیق متفرّق شدید و رفتید سوی گندم در حالی که هایم هستید و بعد آن این است، گذاشتید نبیّ را صلّی اللّه علیه و آله قائم در نماز. /١٤/

رجوع به حکایت خواجه و روستایی

خواجهٔ حازم بسی عذر آورید　　　بس بهانه کرد با دیو مرید

دیو مرید: یعنی دیو متمرّد و عاصی نافرمان امر حقّ.

گر شود ذرات عالم حیله پیچ　　　با قضای آسمان هیچند هیچ

.....

چون خلقناکم شنیدی من بر آب　　　خاک باشی جست از تو رو متاب

در اکثر مواضع از قرآن واقع شده مخلوق شدن انسان از تراب نحو «وَ اَللّٰهُ خَلَقَکُمْ مِنْ تُرابٍ» (فاطر، ١١) و«منها خلقناکم» (طه: ٥٥)؛ از آن زمین پیدا کردم شما[1] را [و]«فَإِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ تُرابٍ» (حج: ٥٥).

بین که اندر خاک تخمی کاشتم　　　گرد خاکی و منش افراختم

.....

کز جهان زنده اوّل آمدیم　　　باز از پستی سوی بالا شدیم

---

١. در اصل: تو.

شاید مراد از جهان زنده عالم ارواح است که از اینجا این جمادات آمده بعد از آن ذی روح شده، راجع به آن عالم گردید.

جمله اجزا در تحرک در سکون   ناطقون کانا الیه راجعون

.....

ذکر و تسبیحات اجزای نهان   غلغلی افگند اندر آسمان

چون قضا آهنگ نارنجات کرد   روستایی شهریی را مات کرد

مراد از اجزای نهان قلب[است] که جامع است مر اجزاء را از روح و قوای[1] بدنیه و یا روح [و] قوی مراد است و تسبیح قلب انسان که جامع است مر تسبیحات روح و قوای[2] ابدان را غالب است بر تسبیح موجودات دیگر، از این جهت از تسبیح او غلغله افتد در آسمان که تسبیح ملائکه و غیر آن به این تسبیح نمی‌رسد و در بیت تالی نارنجات به معنی جادو فسون است.

جز کسی کاندر قضا اندر گریخت   خون او را هیچ تربیعی بریخت

[تربیع]: اصطلاح هیئتی واقع شدن بعد میان دو ستاره به قدر ربع دور یعنی بعید شدن موضع کوکب از موضع کوکب دیگر به قدر سه برج یعنی به قدر نود درجه، اهل تنجیم گویند که اگر ستاره شخصی از ستارهٔ شخص دیگر بعدی به قدر تربیع باشد، میان هر دو دشمن افتد.

غیر آنکه درگریزی در قضا   هیچ حیله ندهت از وی رها

.....

قصهٔ اصحاب ضروان خوانده‌ای   پس چرا در حیله‌جویی مانده‌ای

قصهٔ اهل ضروان در دفتر پنجم خواهد آمد و آنچه اینجا می‌آید اجمال آن است، که شخصی بود که باغ داشت قطایف آن بر درویشان قسمت می‌کرد و بعد موت آن پسران او خواستند که قطایف آن باغ به وجهی گیرند که فقرا را اطلاع بر آن نشود و هیچ فقیر ز آمدن به باغ ندهند، تا قطایف خود بگیرند و از شآمت این بخل آفت به باغ رسید، که تمام هلاک گشت.

شب همه شب می‌سگالیدند مکر   روی در رو کرده چندین عمر و بکر

می‌سگالیدن: اندیشه کردن و السّلام

---

۱. در اصل: قوی.

۲. در اصل: قوی.

با گل‌اندابنده اسگالید گل　　　دست‌کاری می‌کند پنهان ز دل

استفهام است حاصل آن است، آیا گل با کسی که گل می‌اندابد و اسگالید و از آن دستکاری می‌کند، پنهان کرده از دل؟. یعنی این چگونه تواند شد و مقصود آنکه اهل ضروان اخفاء از حق خواستند این نمی‌تواند شد.

کیف لا یعلم هواک من خلق　　　انّ فی نجواک صدقا أم ملق

انّ به فتح بدل است از هواک و ملق در اصل منسوب است، برای قافیه وقف به اسکان کرده شد و معنی آنکه چگونه نمی‌داند آن‌کس که پیدا کرد تو را هوای[1] تو را یعنی مهویّ تو را، چگونه نمی‌داند که در نجوای تو صدق است یا کذب.

کیف یغفل عن ظعین رغدا　　　من یعاین أین مثواه غدا

چون غافل شد از سیرکنندهٔ فراغ کسی که معاینه می‌کند که کجا است آرامگاه فردا روز قیامت.

اینما قد هبطا أو صعدا　　　قد تولّاه و أحصی عددا

آنجایی که به تحقیق هابط شده است آن مسافر برای منزل و یا صعود کرده، به تحقیق متولّی شده آن بیان مثنوی [و] احصاء کرد عدد آن. /۱۵/

تا چه‌ها دید از بلا و از عنا　　　در ره ده چون شد از شهر او جدا

عنا: رنج را گویند.

آن زکاتی دان که غمگین را دهی　　　گوش را چون پیش دستانش نهی

اینجا حدیثی نقل کنند: «استماع کلام المحزون صدقة»؛ شنیدن با غمناک صدقه است.

بشنوی غم‌های رنجوران دل　　　فاقهٔ جان شریف از آب و گل

.....

غم‌گساری کن تو با ما ای روی　　　گر به سوی ربّ اعلی می‌روی

روی[2]: تروتازه و سحاب عظیم را گویند هر دو معنی مناسب است.

بی‌تردّد می‌رود در راه راست　　　ره نمی‌دانی بجو گامش کجاست

.....

---

۱. در اصل: هواء.

۲. در اصل: بروی.

زین روش بر اوج انور می‌روی　　　ای برادر گر بر آذر می‌روی

.....

نی زدریا ترس و نی از موج و کف　　　چون شنیدی تو خطاب لا تخف

.....

خوف آن‌کس راست کو را خوف نیست　　　غصه آن خس را کش اینجا طوف نیست

یعنی غصّه در آخر آن‌کس را است که مثل خس است در ناچیز بودن، که جای خوف است طوف نیست که او اصلا خوف را در خود راه نداد. و در بعضی نسخ واقع است، قصه آن خس را که اینجا طوف نیست. و بر این نسخه تمثیل مصراع اوّل، یعنی خوف آن را است که او خوف ندارد، چنان قصه‌ای برای آن‌کس است که او طواف نکرده بلکه غالب است.

روان شدن خواجه به سوی ده به مهمانی

خواجه در کار آمد و تجهیز ساخت　　　مرغ عزمش سوی ده اشتاب تاخت

تجهیز: ساختن جهاز مسافر و جهاز اسباب سفر که به آن سفر مهیا و آسان شود.

شادمانان و شتابان سوی ده　　　که بری خوردیم از ده مژده ده

بر: مستعار است برای سخن شیرین و مژده همین روستایی و حاصل آنکه سخن شنیده‌ایم از مژده‌دهنده از ده و اگر بر معنی خود داشته شود و خوردیم به معنی خواهم خورد باشد، پس تعبیر از مستقبل محقّق به حال است نیز می‌تواند شد.

مقصد ما را چراگاه خوش است　　　یار ما آنجا کریم و دلکش است

دلکش است: به کاف فارسی به معنی دلخوش.

ما ذخیره ده زمستان دراز　　　از بر او سوی شهر آریم باز

.....

عجّلوا أصحابنا کی ترجحوا　　　عقل می‌گفت از درون لا تفرحوا

شتاب شوید ای اصحاب ما سفر ده، برای اینکه سودمند شوید و عقل از درون می‌گفت فرحت نکنید.

من رباح اللّه کونوا رابحین　　　انّ ربّی لا یحبّ الفرحین

داخل تحت مقولهٔ عقل است مع ما بعد، یعنی از سود اللّه شوید سودمند، به‌درستی که ربّ من دوست نمی‌دارد فرحت‌کننده را بر حصول امر دنیوی و در آیهٔ قرآن واقع است، «إِنَّ اَللّٰهَ لا یحِبُّ

اَلْفَرِحِينَ» (قصص: ٧٦).

افرحوا هونا بما آتاکم　　　　کلّ آت مشتعل ألهاکم

می‌شاید که از «بِما آتاکُمْ» (حدید: ٢٣) مراد مصائب دنیویه باشد و حال آنکه فرحت‌کننده به آسانی به آن چیز آمد شما را از مصائب و بر آن صادر باشند و هر آینده که در شغل اندازند[ه] است از حق، در لهو و لعب خواهد انداخت شما را و بر این تقریر مصرعه اوّل اشاره است بر این آیه: «ما أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَ لا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاّ فِي كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى ٱللّٰهِ يَسِيرٌ * لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلىٰ ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ وَ ٱللّٰهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ» (حدید: ٢٢- ٢٣)؛ نرسیده است هیچ مصیبت در زمین و نه در نفس‌های شما مگر آنکه بود این مصیبت در کتاب یعنی لوح محفوظ از قبل آنکه پیدا کنم آن مصیبت را به‌درستی که این بر اللّه تعالی آسان است و اینکه خبر دادیم به بودن این قدر در کتاب، برای آن است که تا غمگین نشوید[١] بر آنچه که فوت شده است شما را از نعم دنیویه، که در کتاب چنین مکتوب بود و نه فرحت کنید بر آنچه که داده شده است شما را از نعم دنیویه، که شاید که مکتوب باشد فوت آن بعد حصول، یعنی معتمد بر تقدیر الهی باشد، به‌درستی که اللّه دوست نمی‌دارد هر مختال متکبّر را چنین که فخرکننده است.

و می‌تواند که مراد از ما آتاکُمْ حطام دنیویه، و معنی، آن باشد که خوش باشید به آنچه که داده است اللّه شما را به آسانی و قانع باشید بر آن و طلب زیاده نکنید برای اینکه هر آنی مشتغل است از حقّ و ملهی است، پس می‌باید که آن را طلب نکنید و می‌توانید که عامّ باشد ما آتاکُمْ از مصائب و نعم و حاصل آن باشد، خوش باشید[٢] به آنچه که اللّه داده است از مصائب و حطام دنیویه و صابر و شاکر باشید زیراکه هر آنی مشتغل از حقّ در لهو می‌اندازد و آنی مشتغل آن است که خالی باشد از صبر و شکر.

هرچه غیر اوست استدراج تست　　　　گرچه تخت و ملک توست و تاج توست

استدراج آن است که غرق گرداند در چیزها که آن را کرامت خود داند و حال آنکه درجه به درجه خشم به او متوجّه گردد و این را انواع کثیره‌اند، چنان‌که اللّه تعالی شخصی را مال و جاه فراوان دهد، به وجهی که داند که همچو ما دیگری نیست و گمان برد که اللّه راضی است به ما اگر راضی نمی‌بود

---

١. در اصل: شوند

٢. در اصل: باشد

ما را این فضل نمی‌داد، او را در مرضیات اللّه صرف نکنند، این استدراج است که او درجه به درجه مهیا توجه خشم او می‌شود و یا او در علم فلسفیات کامل شد و گمان برد که اللّه مرا به این کرامت اصطفاء کرد و به آن متکبّر شد و هر قدر که اشتغال به آن می‌شود درجه به درجه خشم به او متوجه می‌شود. و یا کافری است که بر ید او خرق عادت شد و او دانست که این کرامت است عند اللّه و تکبّر پیدا کرد و خشم بر او هر وقت زیاده می‌شود. و اصناف استدراج کثیراند و مولوی یک کلّیه می‌فرمایند که هر چیز که غیر حقّ است اشتغال[1] به آن، استدراج است، اگر سلطنت باشد.

شاد از غم شو که غم دام بقاست   اندر این ره سوی پستی ارتقاست

بدانکه ذلت و افتقار، صفت ذاتیهٔ بنده است، چنان‌که شیخ اکبر قدّس سرّه بیان فرمودند چون ذلّت و افتقار کامل شد و ذلّت و افتقار نصب العین ساخت و همه صفات خود را که در آن عزّت می‌ماند منسوب به حقّ ساخت و خود را ذلیل و محتاج دید در همه حال، پس عبدیت بنده کامل شد[2] و قرب کامل به حقّ حاصل شد و این ارتقاء است به منزلهٔ عظمی نزد حقّ و این اتّصاف به ذلّت[3] بر سبیل تدریج از ذلّت ضعیفه سوی ذلّت قویه معراج ولی است. اللّه تعالی بایزید را فرمود که قریب شو به من به آنچه که نیست نزد من، بایزید عرض نمود که آن چه چیز است که نزد تو نیست. اللّه فرمود: که آن ذلّت و افتقار کلّ است که نزد من نیست و این عبدیت بالاتر از همهٔ مقامات است.

تیرها پرّان کمان پنهان ز غیب   بر جوانی می‌رسد صد تیر شیب

.....

گام در صحرای دل باید نهاد   زانکه در صحرای گل نبود گشاد

گشاد: به کاف فارسی خوش و خوشی، اگر به کاف عربی باشد پس به معنی گشادی است.

عج الی القلب و سر یا ساریه   فیه أشجار و عین جاریه

میل کن به سوی دل و سیر کن جماعت سیرکننده، و در دل اشجارند و چشمهٔ جاریه است و مراد از اشجار و عین جاریه، اشجار علوم و چشمه‌های علوم‌اند یا کنایه از باغ [و] بوستان است که

---

۱. در اصل: + به.
۲. در اصل: نشد.
۳. در اصل: بذله.

تماشا کرده می‌شود و این مبنی است بر آنکه قلب انسان جامع جمیع حقایق است، پس مشاهده هر حقیقت که خواهد در قلب مشاهده کند.

خواجه پندارد که روزی ده دهد　　　این نمی‌داند که روزی‌ده دهد

در مصراع اول «ده» و «روزی» دو لفظند و «ده» فاعل «دهد» است و «روزی» مفعول است و در مصراع ثانی «روزی‌ده»[۱] یک لفظ به معنی دهنده روزی پس قافیه صحیح است.

قول پیغمبر شنو ای مجتبی　　　گور عقل آمد وطن در روستا

هرکه روزی باشد اندر روستا　　　تا به ماهی عقل او ناید به‌جا

تا به ماهی احمقی با او بود　　　از حشیش ده جز این‌ها چه درود

این ابیات ترجمهٔ حدیثی است که نقل کرده است محمد رضا: من سکن فی القری یوما تحمق شهرا و من سکن فی القری شهرا تحمق دهرا[۲]؛ کسی که ساکن شود در قری یک روز، احمق می‌شود یک ماه و کسی که ساکن شود در قریه‌ها یک ماه، احمق باشد یک دهر و شیخ عبد اللّطیف گفته که اشاره است به این حدیث: علیکم بالمدن و لو جارت و علیکم بالطّرق و لو دارت و علیکم بالبکر و لو جارت[۳]، لازم گیرید[٤] توطن به شهرها اگرچه جور کنند اهل آن و لازم گیرید[۵] طریق را و بروید بر آن طریق اگرچه طریق دائر باشد و مسافت زیاده افتد و لازم گیرید نکاح بکر را اگرچه جور کرده باشد و لیکن شرط است که عفیفه باشد و عفّت از بودن بکر لازم آید و این حدیث منقول شیخ مذکور را ابیات مناسب معلوم نمی‌شود. /١٦/

پیش شهر عقل کلی این حواس　　　چون خران چشم بسته در خراس

.....

ظاهرش گیر ارچه ظاهر کژ بود　　　عاقبت ظاهر سوی باطن برد

در این کلام اشارت است آنچه ظاهر شریعت حکم می‌کند، آن را باید گرفت و عمل به آن باید نمود، اگرچه به حسب ظاهر کژ می‌نماید که مقتضی غیریت است که عابد غیر معبود است

---

۱. در اصل: روزی.

۲. منبع آن یافت نشد.

۳. با اختلاف راوندی، قطب الدین، الدعوات: ص ۲۹۵.

٤. در اصل: گیرند.

۵. در اصل: گیرند.

و الاّ نه، در حقیقت کژ نیست، که غیریت میان عابد و معبود غیریت به عین مناسب نه غیریت وجودیه[1]، لیکن عاقبت گرفتن ظاهر و انجام سوی باطن می‌رود و آن باطن وحدت است و این ظاهر باطن را منکشف کند و اگر کسی به ظاهر شریعت عمل نکند آن مظنّه را نگیرد، هرگز به سوی وحدت نمی‌تواند رفت و محجوب ابدی خواهد ماند.

صورتت خرگاه و آن معنی است ترک　　　　معصیت ملاّح و آن صورت چو فلک

فلک: به ضمّ فاء، کشتی.

رفتن خواجه و قومش به سوی ده

شادمانه سوی صحرا راندند　　　　سافروا کی تغنموا برخواندند

در مثل واقع است: سافروا تصحّوا [و] تغنموا؛[2] سفر کنید پس صحّت یابید و غنیمت کنید برکات را.

کز سفرها بنده کیخسرو شود　　　　بی‌سفرها ماه کی خوش رو شود

شیخ افضل گفته که در مصراع اول کیخسرو لفظ واحد است، نام پادشاهی و در مصراع ثانی کی لفظ علی‌حده و می‌شاید که خسرو در مصراع ثانی به شین معجمه باشد و حاصل آنکه بدون سفر ماه خوش‌رو و منوّر نمی‌شود، به جهت آنکه ماه تا سیر کرده مقابل آفتاب نشود، به کمال منوّر نشود و اگر در مقاومت آفتاب ساکن می‌بود اصلا نور نمی‌یافت.

از سفر بیذق شود فرزین راد　　　　از سفر یابید یوسف صد مراد

بیذق پیادهٔ شطرنج و فرزین وزیر شطرنج و نزد اهل این لغت مقرر است که چون پیاده خانه‌ها طیّ کرده به آخر خانهٔ مقابل رسد فرزین می‌گردد در او جوان‌مرد و السّلام.

ای بسا از نازنینان خارکش　　　　بر امید گل‌عذار ماه‌وش

ای بسا حمّال گشته پشت ریش　　　　از برای دلبر مهروی خویش

کرده آهنگر کمال خود سیاه　　　　تا که شب آید ببوسد روی ماه

از گل‌عذار مراد زن است و در بیت ثانی دلبر نیز زن مراد است و همچنین در بیت تالی تالی از شاهد، و خلاصهٔ معنی آنکه برای محبّت زن و تنعّم او با نازنینان خار می‌کشد و جمال یار

---

۱. در اصل: وجودیته.

۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری: ج۷، ص ۱۰۲؛ برقی، احمد بن محمد، المحاسن: ج۲، ص ۳۴۵، با اختلاف.

می‌بردارد و آهنگر تعب آتش می‌کشد و بر این قیاس همهٔ ابیات تالیه.

آن دروگر روی آورده به چوب بر امید خدمت مهر وی خوب

دروگر: یعنی نجار.

انس تو با دایه و لا لا چه شد گر کسی شاید به غیر حق عضد

لالا: خادم را گویند و نیز صفت لؤلؤ است، یعنی درخشنده و اینجا هر دو معنی راست است.

آن شعاعی بود بر دیوارشان جانب خورشید وارفت آن نشان

یعنی در مونسات ظهور حقّ است، که به آن مونس گشته و بعد تبدیل آنها ظهور به آن وجه نماند که مونس شوند، از این جهت انس به آنها هم می‌رود.

عشق تو بر هرچه آن موجود بود آن ز وصف حقّ چو زراندود بود

چون زری با اصل رفت و مس نماند وز زریّ خویشتن مفلس نماند

خلاصهٔ ابیات، آنکه عشق بر هر موجود که هست به سبب ظهور حقّ به وصف جمیل است و چون این وصف راجع به اصل خود شود و ظهور به وصف دیگر شود، عشق آن نیز به میان نمی‌باشد و تفصیل آن سابق به تکرار گذشته.

زر ز روی قلب در کان می‌رود سوی آن کان رو تو هم کآن می‌رود

یعنی نور که قلب است به کان خود می‌رود تا کامل شود، پس تو را هم باید که به کان خود که ذات حقّ است و وجود مطلق است برو تا کامل گردی به بقاء باللّٰه.

نور از دیوار ناخور می‌رود تو بدان خور رو که در خور می‌رود

یعنی تو به آن خور[1] رو، که رفتن تو از دیوار به خور لایق است.

زین سپس بستان تو آب از آسمان چون ندیدی تو وفا از ناودان

.....

معدن دنبه نباشد دام گرگ کی شناسد معدن، آن گرگ سترگ

مراد از معدن مسکن است و دام گرگ کنایه از نفس است و حاصل آنکه مسکن تو که مثال دنبه هستی دنیا نیست، بلکه این دام گرگ نفس است، تا هلاک خواهد کرد و این مسکن تو نخواهد گذاشت.

زر کما بردند بسته در گره می‌شتابیدند مغروران به ده

---

۱. در اصل: خو

رجوع است به قصّه.

همچنین خندان و رقصان می‌شدند سوی آن دولاب چرخی می‌زدند

.....

چون همی‌دیدند مرغی می‌پرید جانب ده صبر جامه می‌درید

..... /۱۷/

[نواختن مجنون آن سگ را که مقیم کوی لیلی بود]

که تو روی یار ما را دیده‌ای پس تو جان جان ما را دیده‌ای

.....

عیب‌های سگ بسی او می‌شمرد عیب دان از غیب دان بویی نبرد

عیب اول به عین مهمله و عیب ثانی به غین معجمه.

او سگ فرّخ رخ کهف من است بلکه او همدرد و هم لهف من است

لهف: غم و اندوه.

صورت خود چون شکستی سوختی صورت کلّ را شکست آموختی

بعد از آن هر صورتی را بشکنی همچو حیدر باب خیبر برکنی

حاصل این بیت و بیت تالی آنکه چون تو صورت خود شکستی، شکستن هر صورت دانستی و بر شکستن هر صورت قادر و غالب گشتی، کذا فی شّرح الشّیخ افضل[۱]، و مقصود آنکه چون صورت تو در مشاهده نماند ذوات حقّ مشهود تو شد در تو، پس هم صورت از مشاهدهٔ تو رود و حقّ همه جا مشهود شود، بعد این به هر صورتی که باب شرک خفی است شکسته می‌شود، در مشاهده تو همهٔ صور با فنا باشد و واحد حقّ مشهود شود.

سوی دام آن تملّق شادمان همچو مرغی سوی دانه امتحان

.....

از کرم دانست آن مرغ حریص دانه را بادام لیکن شد محیص

مرغ حریص کنایه از ارباب دنیا است و دانه از لذّات دنیاویه و دام این دنیا است و حاصل آنکه

---

۱. در اصل: بالفضل

طالب دنیا حریص آن دانه است که از کرم الهی است این لذّات دنیاویه یا دنیا که دام است و دام بودن آن نشناخت، پس رفت خلاص از او و، محیص به معنی خلاص است و شد به معنی رفت. و شیخ عبد اللّطیف، محیص به معنی محکم نیز گفته و شیخ افضل گفته که این معنی در رشیدی مذکور است در صراح و صحاح و قاموس و مهذّب یافته نمی‌شود و اگر این معنی باشد، پس حاصل آنکه لیکن محکم شد آن دام که از آن خلاص نیست.

از کرم دانست مرغ آن دانه را　　　غایت حرص است نی جود و عطا

.....

مصطفایی کو که جسمش جان بود　　　تا که رحمان علّم القرآن بود[1]

اشاره است به این آیه که: «الرَّحْمنُ عَلَّمَ اَلْقُرْآنَ» (رحمن: ١-٢)؛ رحمان تعلیم کرد قرآن را.

اهل تن را جمله علّم بالقلم　　　واسطه افراشت در بذل و کرم

اشاره است به این آیه که: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ٤)؛ تعلیم کرد به قلم. مولوی می‌فرمایند که مراد، واسطه است، که به تقلید او علم حاصل است و سابق معنی این آیه به وجهی دیگر گذشت و تدافع نیست که در کلام اللّه جمیع محمله عبارت مراد[2] می‌باشد، چنان‌که شیخ اکبر به آن تصریح فرمود، و السّلام.

[رسیدن خواجه و قومش به سوی ده و نادیده و ناشناخت آوردن روستایی ایشان را]

روستایی بین که از بدنیتی　　　می‌کند بعد اللّتیا و الّتی

اللتیا: مصغّر الّتی است و اینجا موصوف داهیه است به معنی بلا، یعنی داهیهٔ صغری و کبری، حاصل آنکه روستایی را ببین که از فساد نیت خود چه می‌کند، بعد رسیدن داهیهٔ عظمی و صغری.

روی‌ها باشد که دیوان چون مگس　　　بر سرش بنشسته باشد چون جرس

اشاره باشد به مضمون آیهٔ: «وَ مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکرِ اَلرَّحْمنِ نُقَیضْ لَهُ شَیطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِینٌ» (زخرف: ٣٦)؛ کسی که اعراض کند از ذکر رحمان برگمارم بر او دیوی و آن دیو قرین است او را همیشه و امر به شرارت و عصیان کند. /١٨/

در چنان روی خبیث عاصیه　　　گفت یزدان نسفعا بالنّاصیه

---

(٣٨) ل: اشارت است به آیهٔ کریمه در سورهٔ الرحمن واقع شده «اَلرَّحْمنُ عَلَّمَ اَلْقُرْآنَ» (رحمن، ١-٢)؛ خداوند بسیار بخشایش که رحمت او همه چیز را فرا رسیده و بیاموخت قرآن مر حبیب (در اصل: مرضیست) خود را.

٢.در اصل: برار .

اشارت است به این آیه: «کلاّ لَئِنْ لَمْ ینْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنّاصِیةِ ناصِیةٍ کاذِبَةٍ خاطِئَةٍ» (علق، ۱۵-۱۶)؛ اگر باز نمی‌آید آن ابو جهل از ایذا آن[1] سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم البته گیرم به ناصیهٔ او، چنین ناصیه که کاذبه است و گنهکار است، یعنی از ناصیه کشیده از این دنیا به جهنّم رسانم و همچنین واقع شد روز بدر.

با لنیمان بسته نیکان ز اضطرار　　　شیر مرداری خورد از جوع زار

.....

گفت این دم با قیامت شد شبیه　　　تا برادر شد یفرّ من اخیه

روستایی را اخ[2]، خود قرار داده می‌گوید و در حال قیامت اللّه تعالی می‌فرماید: «یوْمَ یفِرُّ اَلْمَرْءُ مِنْ أَخِیهِ * وَ أُمِّهِ وَ أَبِیهِ * وَ صاحِبَتِهِ وَ بَنِیهِ * لِکلِّ اِمْرِئٍ مِنْهُمْ یوْمَئِذٍ شَأْنٌ یغْنِیهِ» (عبس، ۳۴-۳۷)؛ روز قیامت آن روز است که فرار کند شخص از برادر خود و از مادر خود و پدر خود و از زوجه و اولاد خود، برای هر شخصی از اهل محشر شأنی است، که بی‌نیاز خواهد کرد آن را، یعنی گرفتار خودند و حال دیگران را یاد نمی‌کنند.

آن فلان روزت خریدم آن متاع　　　کلّ سرّ جا وز الاثنین شاع

هر سرّ[3] که از دوتا جدا شد شایع گشت، پس احسان هم حالا شایع خواهد شد و مرا مناسب نبود اشاعهٔ به آن، از ناسپاسی تو شایع گشت.

او همی‌گفتش چه گویی تُرّهات　　　نه تو را دانم نه نام تو نه جات

ترّهات: دروغ‌ها و اکاذیب.

یک جفا از خویش و از یار و تبار　　　در کرانی هست چون سیصد هزار

تبار: دودمان، خویشاوند و نیز به معنی هلاک است و مراد اینجا معنی اول است.

هرچه بر مردم بلا و شدّت است　　　این یقین دان کز خلاف عادت است

گفت ای خورشید مهرت در زوال　　　گر تو خونم ریختی کردم حلال

این بیت و تالی آن اشاره است به این قول مثل گشته: «ترک العادة عداوة».

من نخسپم حارسیّ رز کنم　　　گر برآرد گرگ سر تیرش زنم

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: الخ.

۳. در اصل: برسد.

.....

خاک پاکان لیسی و دیوارشان　　　بهتر از عام و زر و گلزارشان

شیخ افضل گفته، یعنی خاک لیسی پاکان بهتر از خوردن نعمت عامان، اگرچه حذف لازم می‌آید و لیکن بی‌قرینه نیست.

از ملوک خاک جز بانگ دهل　　　تو نخواهی یافت ای پیک سبل

.....

شهریان خورده زنان نسبت به روح　　　روستایی کیست گیج و بی‌فتوح

خورده زنان: یعنی طعنه‌زنان و روح انسانی که اوصاف روحانیه بر او غالب آید و حاصل آن که شهریان بر کامل طعنه می‌زنند، روستایی کیست که او احمق بی‌فتوح است، البته او طعنه خواهد زد و در بعضی نسخ واقع است، «شهریان خود رهزنان نسبت به روح»، یعنی شهریان راهزن کاملند روستایی که احمق است البته رهزن باشد که می‌خواهد میل او به سوی اهل دنیا و احتمال دارد بر این نسخه که روح بر معنی خود باشد و حاصل آنکه شهریان روح را رهزنند از توجه به مبدأ به انغماس در لذائذ نفسانیه، روستایی احمق البته مانع است.

چون پشیمانی ز دل شد با سعاف　　　زان سپس سودی ندارد اعتراف

سعاف: پردهٔ دل و بیماری. و اعتزاف: به عین مهمله و زای معجمه، از عزوف به معنی روی تافتن از چیزی. /۱۹/

گرگ چوپان و ز گرگ او بی‌خبر　　　گرگ خود بر وی مسلّط چون شرر

گرگ ثانی در مصراع اول و گرگ در مصراع ثانی عبارت از آن روستایی و یا مراد موذیات چون پشه و کیک، چنان‌که در مصراع ثانی مصرّح است.

گفت نی بادی که جست از فرج وی　　　می‌شناسم همچنان کآبی ز می

یاء، در «آبی» یای تنکیر است، یعنی همچنان‌که از می ممتاز است و این مبالغه است مناسب شعر و اگر آبی به معنی میوه گیرند مناسب مبالغهٔ شعری نیست.

کشته‌ای خرکرّه‌ام را در ریاض　　　که مبادت بسط هرگز ز انقباض

.....

کابله طرار شید آورده‌ای　　　بنگ و افیون هر دو باهم خورده‌ای

طرّار: گره‌بر، و شید: مکر و حیله

در سه تاریکی شناسی باد خر　　　　چون ندانی مر مرا ای خیره‌سر

ای خیره‌سر، به معنی سرکش.

آنکه مرداری خورد یعنی نبیذ　　　　شرع او را سوی معذوران کشید

کشید در مصراع ثانی به دال معجمه است که دال بعد یاء و واو مبدّل به دال معجمه می‌شود، پس قافیه درست است، از اینجا مقولهٔ مولوی است و مقصود از این ابیات آن است که کسی که عقل او زائل می‌شود، از او تکلیف ساقط شود، پس کسی که مست عشق باشد، از او تکلیف چون ساقط نشود، لیکن در این مقام اشکال عظیم است که مولوی حکم فرمودند در این بیت، که اگر کسی مردار و ناپاک خورد، چون نبیذ از وی تکلیف ساقط است به جهت عدم عقل است و این مخالف کتب اصول حنفیه و شافعیه است، که ایشان سکران را مکلّف می‌گویند و می‌گویند زوال عقل از حرام منافی تکلیف نیست و این تکلیف برای زجر است، پس سکران به منزلهٔ عاقل است، پس او مثل طفل چگونه باشد، مگر آنکه گفته شود که مراد اینجا مثلث و مطبوخ نبیذ باشد و از سکران[1] در قول امام ابو حنیفه رحمة اللّه علیه، که غیر مفتی به است، تکلیف ساقط است، لیکن مردار و پلید از آن آبی است که بر این قول مثلث و مطبوخ. نبیذ فی ذاته مباح است و نیست حرام، مگر قدح اخیر مسکر است، مگر آنکه از مردار و حرام حرام به جهت وصف مراد باشد، پس مثلّث و مطبوخ نبیذ را نیز شامل است، که مقدار آن به قدر اسکار از جهت سکر حرام است و می‌تواند که تقریر کرده شود، یا آنکه اتفاق است مر حنفیه و شافعیه را بر آن، که اگر سکران بر زبان خود کلمهٔ کفر راند، کافر نمی‌شود، که کفر موقوف بر قصد است، پس از وی تکلیف اجتناب از راندن کلمه کفر بر زبان ساقط شد و این قدر سقوط تکلیف، مراد مولوی است، پس سکران را شرع معذور داشت و از جاری شدن کلمهٔ کفر بر زبان وی کافر نشد، چنان‌که صبی کافر نمی‌شود، پس در این حکم خاصّ مثل صبی لایعقل شد و این قدر کافی است که منکران از خوردن پلید مردار که نجس العین است معذور شد در شرع در صدور این امر عظیم، پس مست عشق چگونه معذور نباشد، اگر شطح بر زبان وی رود معذور باشد و همچنین در افعال آخره این تقریر وجیه است.

مست و بنگی را طلاق و بیع نیست　　　　همچو طفل است و معاف و معتفی است

---

۱. در اصل: سکریان.

نیز اشکال است که مست را طلاق هست، که طلاق سکران واقع است و این اشکال را شراح متعرض‌اند، بعضی شارحان توجیه به آن کردند که این بیت بر مذهب امام شافعی است رحمة اللّه علیه و این قول دلیل است بر قلّت علم این قائل دال است که کتب اصول شافعیه مشحون است به آنکه طلاق سکران واقع است و در منهاج فقهی که در فقه مذهب امام شافعی رحمة اللّه علیه مسطور است که طلاق سکران واقع است و بعضی شارحان لفّ و نشر غیر مرتّب گفته‌اند و حاصل آنکه مست را بیع نیست [و]بنگی را طلاق نیست به اینکه حکم بنگ و خمر برابر است در قول مفتی به نزد متأخّران مست[1] نمی‌کنند کما لا یخفی و این توجیه وجیه است اگر بنگی که زائل العقل است از بنگ، بیع وی صحیح باشد، این صحیح نمی‌تواند شد، که در بیع تراضی[2] طرفین شرط است و چون بنگی زائل العقل است با زوال عقل رضا نمی‌تواند شد و چون بنگی را بیع نشد و طلاق هم نیست و سکران را بیع است و طلاق است و در لفّ و نشر می‌باید که شقوق نشر به شقوق لفّ مختص باشد، لیکن ارتکاب این‌قدر خلاف ظاهر برای تصحیح مدّعی باکی ندارد در کلام امثال مولوی قدّس سرّه و می‌تواند که گفته شود که مراد از مست از شراب مثلّث است و سکران به شرطیت مثلّث، حکم بنگی دارد و در قول امام ابوحنیفه رحمة اللّه علیه اگرچه غیر مفتی به است و عمل بر آن جائز است، لیکن عدم فتوی بر آن اینجا ضرر ندارد.

بار که نهد در جهان خر کرّه را   درس که دهد پارسی بومرّه را

بومره: کنیهٔ ابلیس است، رجوع است به قصّه و مربوط است به این بیت:

عاقل و مجنون حقّم یاد آر   در چنین بی‌خویشیم معذور دار

اشاره در شناختن مدّعی کمال را صاحب کمال «و کذا ف غلط از عوام»[3]

بار برگیرند چون آید عرج   گفت حقّ لیس علی الأعرج حرج

قال اللّه تعالی: «لَیسَ عَلَی ٱلأَعْمی حَرَجٌ وَ لا عَلَی ٱلأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَی ٱلْمَرِیضِ حَرَجٌ» (نور: ٦١).

لاف درویشی زنی و بی‌خودی   های‌وهوی عاشقان ایزدی

---

۱. در اصل: مس.

۲. در اصل: تراخی.

۳. در اصل: متن چنین است.

.....

چون کند دعوی خیاطی کسی   افگند در پیش او شه اطلسی

.....

که ببر این را بغلطاق فراخ   ز امتحان پیدا شود او را دو شاخ

بغلطاق: به فتح بای موحّده و به فتح عین معجمه، کلاه درویشان و گدایان و قبا[ی] بغل بند.

که ببر این را بغلطاق فراخ   ز امتحان پیدا شود او را دو شاخ

دو شاخ[1]: چوبی که دو شاخه داشته باشد و در گردن مجرمان نهند، چنان‌که در فرهنگ جهانگیری است، ظاهر آن است دوشاخ که اینجا واقع شده مخفف دوشاخه است و مراد از وی تصدیع است، کذا فی شّرح الشّیخ أفضل و در بعضی شروح مذکور است که مراد از دو شاخ، وقوف و عدم وقوف، یعنی از امتحان معلوم می‌شود که این وقوف دارد یا نه. /۲۰/

بدرگی و تنبلی و حرص و آز   چون کنی پنهان به شیدای مکر ساز

رجوع است به قصّه، به زبان خواجه خطاب به روستایی.

تنبلی: بد اعتقاد[ی] و منکری.

تو توهّم می‌کنی از قرب حقّ   که طبق گر دور نبود از طبق

یعنی در این وهم افتادی، که من قریب حقّم، زیراکه صانع از مصنوع قربی دارد. و طبق‌گر، سازندهٔ طبق و اینجا مراد، مطلق صانع و از طبق مطلق مصنوع.

آن نمی‌بینی که قرب اولیا   صد کرامت دارد و کار و کیا

یعنی اولیا را قرب خاصّ است، که دیگری را نیست سوای قرب صانع با مصنوع.

قرب حقّ و رزق بر جمله است عام   قرب وحی عشق دارند این کرام

یعنی قرب حقّ با جمیع مخلوقات است به حکم:

«وَ هُوَ مَعَكُمْ أَينَ ما كُنْتُمْ» (حدید:٤)، و قربی که از عشق پیدا شود مختصّ به اولیاء اللّه است و مطلوب است و کمال این قرب خاصّ است و رزق هم عامّ است همه مخلوق را، لیکن رزق علوم و معارف مختصّ به اولیاء است و در بعضی نسخ واقع است، قرب خلق و مراد قریب شدن حقّ خلق را و این قرب اولیاء تخلّق به اخلاق الهیه است.

---

۱. در اصل: دو شاخه.

ای گرفته همچو گربه موش پیر　　　گر از آن می شیر گیری شیر گیر

یعنی ای آنکه همچو گربه موش پیر را گرفته رزق خود ساختی و موش پیر کنایه از حظوظ نفسانیه و حطام دنیاویه است و از رزق حقیقی که رزق علوم و معارف است، معرض هستی، اگر از می عشق مست هستی، چنان‌که گمان می‌بری، شیر معارف را گیر، که کار آن شیرگیری است و در بعضی شروح مذکور است که شیرگیر، نیم‌مست را گویند و شیخ افضل گفته یعنی: ای آنکه همچو گربه موش را پیر گرفته و پیش او مانند مرید مراقب گشته، اگر از آنکه دعوی شرب آن داری و خاصیت آن شیرگیری است مست شده‌ای، شیر را صید کن و نه موش را.

می‌فتی این سو و آن‌سو مست‌وار　　　ای تو این‌سو نیستت آن‌سو گذار

گر بدان‌سو راه یابی بعد از آن　　　گه بدین سو گه بدان‌سو سر فشان

جمله زین سویی بدان‌سو گپ مزن　　　چون نداری مرگ زهره جان مکن

حاصل این ابیات آن است که گه می‌افتی آن‌سو، یعنی سوی حقّ و گه این سو یعنی سوی تحصیل دنیا، تو این‌سو هستی و گذار تو آن‌سو نیست، اگر بدان‌سو در خود راه یابی، به این نمط که گاه به این‌سو و گاه به آن‌سو سرفشان هستی، به تمام به این سو هستی و گپ آن‌سو مزن، که بودن آن‌سو منافی بودن این سو است و هرگز نمی‌تواند شد که عشق حقّ با حبّ دنیا جمع شود و چون تو را موت نیست جان کندن بی‌حاصل است، یعنی یک سوی بسوی حقّ، و فنا در وی نیست، این طلب، آن بی‌حاصل است.

کام از ذوق توهّم خوش کنی　　　در دمی در خیک و خود پرّش کنی

خیک: مشک، و از دم کردن در خیک تا پر نماید مقصود آن است که جسم از حظوظ نفسانیه پر کرده، دعوی پری از معارف کند به طریق تمثیل. /۲۱/

[چرب کردن مرد لافی لب و سبلت خود را هر بامداد به پوست دنبه و بیرون آمدن میان حریفان، که چنین و چنان خورده‌ام]

اشکمش گفتی جواب بی‌طنین　　　که أباد اللّه کید الکافرین

هلاک گرداند اللّه تعالی فریب کافران را.

گفت حقّ که کج مجنبان گوش و دم　　　ینفعنّ الصّادقین صدقهم

اشاره است به سوی آیهٔ، «یوْمُ ینْفَعُ اَلصّادِقِینَ صِدْقُهُمْ» (مائده: ۱۱۹)، اگرچه این آیه در حال

قیامت است که این یوم جزا چنین است که صادقان را صدق نفع خواهد بخشید، لیکن حکم عامّ است که سالک را صدق ضروری واقع است و دعوای کاذب مر سالک را زیان دارد و با این دعوی واصل به حقّ نمی‌تواند شد و در یوم جزا به حسرت و ندامت گرفتار خواهد شد.

کهف اندر کژ مخسپ ای محتلم　　　آنچه داری و انما و فاستقم

یعنی در کهف کژ مخسب ای عاقل و بالغ، بلکه راست باش، و یا معنی آن باشد که بعض شراح گفته، یعنی کهفی که اندر کژ و ناراست است، در آن مخسب، یعنی در پناه ناراستی و قلاّبی آرام مگیر، ای محتلم، یعنی بینندهٔ خواب پریشان. و آنچه که ولی محمّد گفته که این معنی بر تقدیر اضافت کهف به سوی کژ است و اینجا اضافت نیست، اگرچه این‌چنین بودی «کهف کژ اندر نخسب ای محتلم»، این معنی راست بودی، پس[1] سخن ساقط است که حاصل کهف کژ و کهفی اندر کژ واحد است و یا معنی آن باشد که شیخ افضل گفته که ای پلید احتلام، در غار خموشی مخسب و پلیدی و عیب خود بر کاملی عرضه کن و آب طلب کن، تا پاک شوی، پس کژ خفتن کنایه از نهفتن ظلمت دل از کامل است و محتلم عبارت از جنب.

گفت یزدان از ولادت تا به حین　　　یفتنون فی کلّ عام مرّتین

اشاره است به این آیه: «أَ وَ لا یَرَوْنَ أَنَّهُمْ یُفْتَنُونَ فِی کُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ لا یَتُوبُونَ وَ لا هُمْ یَذَّکَّرُونَ» (توبه: ١٢٦)، و توهّم نکنی که این آیت در منافقان است، به جهت آنکه ثُمَّ لا یَتُوبُونَ وَ لا هُمْ یَذَّکَّرُونَ، مختصّ منافقان است، زیراکه امتحان، بر مدّعی راه حقّ لایق است و دعوی کاذب مر سالک را به منزلهٔ نفاق است نزد این طایفه قدّس اللّه اسرارهم.

و معنی کریمه آن است که: آیا نمی‌بینند منافقان[را]که هر سال امتحان کرده می‌شوند یک‌بار یا دو بار، شاید که در ضمن این امتحان، امتحان همه مکلّفان باشد و با وجود این امتحان، نه توبه می‌کنند و نه پند می‌گیرند، تا از نفاق برآیند و امّا مؤمنان کامل، پس در هر حال مشغول به توبه‌اند و پند می‌گیرند پس افتتان و امتحان عام است و عدم توبه و تذکر خاصّ است و احتمال دارد که در آیت مراد از نفاق دعوای باطله باشد که نفاق جلی را نیز شامل است و این آیت اگرچه نازل است در منافقان به نفاق جلی، لیکن شامل است مر مدّعی دعوی باطله را در راه حقّ.

١.در اصل: پی.

[ایمن بودن بلعم باعور، که امتحان کرد حضرت عزّت او را و از آنها روسیاه آمد]

گفت حقّ گر فاسقی و اهل صنم　　　چون مرا خوانی اجابتها کنم

اجابت دعا بر دو گونه است، یکی به لبّیک، این اجابت عامّ است که ندای لبّیک می‌رسد، عارف می‌شنود و محجوب نمی‌شود و ثانی اجابت به اعطای مسئول است و این عقیب هر دعا لازم نیست، بلکه از دعای لفظی موافق استعداد افتد. مسئول معطی شود، و الا تأخّر یابد و شاید که در لفظ اجابت‌ها اشارت به این هر دو قسم است.

[بردن گربه دنبه را و رسوا شدن پهلوان]

پهلوان در لاف گرم و ذوق‌ناک　　　چون شنید این قصّه گشت از غم هلاک

یعنی پهلوان در حال بودن او در لاف، و بود ذوقناک در لاف خود، چون از طفل این قصّه شنید از غم هلاک گشت.

[دعوی طاوسی کردن شغال که در خم صبّاغ افتاد]

آن شغالی رنگ رنگ اندر نهفت　　　بر بناگوش ملامتگر بگفت

یعنی آن شغال که در رنگ‌های مختلف مستور بود. /۲۲/

تو چنان جلوه کنی گفتا که نی　　　بادیه نارفته چون گویم منی

منی: امالهٔ منا و در بعض نسخ واقع است، چون گویی منی، و مآل واحد است.

بانگ طاووسان کنی گفتا که لا　　　پس نیی طاوس خواجه بوالعلا

لفظ بوالعلا وقت مزاح[1] بر احمق اطلاق می‌کنند[2].

[دعوی کردن فرعون الوهیت را و تشبیه کردن او را بدان شغال که دعوی طاوسی می‌نمود]

همچو فرعون مرصّع کرده ریش　　　برتر از موسی پریده از خریش

گویند که فرعون ریش خود را مرصّع از جواهر و زر می‌کرد برای تفاخر خود بر دیگران از اتباع او این فخر خود می‌نمود بر موسی علیه السّلام.

هرکه دید آن جاه و مالش سجده کرد　　　سجدهٔ افسوسیان را او بخورد

---

۱. در اصل: مزاج.

۲. در اصل: میکند.

افسوس: بیراهی، و خوردن سجدهٔ افسوسیان، کنایه از خرسند شدن و مغرور شدن است.

گشت مستک آن گدای ژنده دلق   از سجود و از تبخترهای خلق

ژنده: با زای عجمی پاره‌پاره و ژنده دلق، کنایه است از ذلیل مهمان، و تبختر، فروتن دیدن دیگری را و مشی با تکبّر، و در بعضی شروح مذکور است که تبختر، فروتنی را نیز گویند، اگر این معنی ثابت است اینجا انسب است و بر معنی مشهور اضافت به سوی خلق اضافت سوی مفعول است و آن ژنده دلق یعنی ذلیل و مستهان، عبارت از فرعون است که عبد ذلیل است.

ای سگ گرگین زشت از حرص و جوش   پوستین شیر را بر خود مپوش

گرگین: کسی که رحمت‌گر داشته باشد.

تفسیر و لتعرفنّهم فی لحن القول

در قاموس مذکور است لحن القول، فحوای آن و معنی آنکه هرآینه خواهی شناخت آن منافقان را در معنی قول ایشان، یعنی چون تأمّل کنی در معنی قول ایشان، نفاق ظاهر می‌گردد.

گفت یزدان مر نبیّ را در مثاق   یک نشان سهل‌تر از اهل نفاق

مثاق: جای عهد.

گر منافق زفت باشد نغز و هول   واشناسی مرد را در لحن قول

نغز: چیزی بدیع و نیکو، و هول تزیین و تزین، و حاصل آنکه منافق اگرچه زفت باشد در تکلّم و نیکو باشد و متزین و یا صاحب ترس باشد، در لحن قول شناخته می‌شود، که از کلامش بوی نفاق می‌آید.

بانگ می‌آید که تعریفش کند   همچو مصدر فعل تصریفش کند

در علم صرف مقرّر است که اگر فعل معلّل شده باشد، در مصدر هم تعلیل می‌کنند، چون قام قیاما و اگر فعل معلل نشده در مصدر تعلیل نمی‌افتد چون قاوم قواما، پس، از فعل تصریف فعل معلوم می‌شود و از مصدر تصریف فعل معلوم می‌شود.

[قصّهٔ هاروت و ماروت و دلیری ایشان بر امتحان حقّ تعالی]

گوش کن هاروت را ماروت را   ای غلام و چاکران ما روت را

ای، روی تو را پس قافیه هاروت و ماروت صحیح است، به جهت آنکه روی را با تای ضمیر کلمهٔ واحد شمرده، قافیه واقع نمودند و این نوع در کلام قدما بیشتر است.

مست بودند از تماشای اله   وز عجائبهای استدراج شاه

معنی استدراج گذشت و حاصل آنکه در استدراج مست بودند، که استدراج را کرامت می‌دانستند. /۲۳/

[مستی بز از دیدن بز ماده و جستن او به کوه مقابل]

آن‌چنان نزدیک بنماید ورا   که دویدن کرد بالوعه سرا

[بالوعه]: حفره‌ای که می‌کنند در خانه برای آنکه آب مستعمل در آن جمع شود.

باز این مستی و شهوت در جهان   پیش مستیّ ملک شد مستهان

ظاهر آن است که مقصود مدح مستی ملک است و تحریض[۱] است بر اکتساب آن و بعضی تجویز کردند که ذمّ مستی ملک باشد که مستی شهوت و مستی ملک هر دو مانع فنایند و این موضع تأمّل است و احتمال دارد که ملک به کسر لام باشد، به معنی پادشاه و پادشاه را مستی جاه سلطنت خود است، پس مستی شهوت و مستی جاه سلطنت خود هر دو مانع سلوکند، پس هر دو مذموم باشند.[۲]

جز مگر آنها که نومیدند دور   همچو کفّاری نهفته در قبور

قال اللّه تعالی: «یا أَیهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا لاٰ تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اَللّٰهُ عَلَیهِمْ قَدْ یئِسُوا مِنَ اَلْآخِرَةِ کما یئِسَ اَلْکفّارُ مِنْ أَصْحابِ اَلْقُبُورِ» (ممتحنه: ٦٠)؛ ای کسانی که ایمان آوردید نگیرید دوست از دل، آن قوم را که غضب کرده است اللّه تعالی بر آنها، درحالی‌که مأیوس شدند از آخرت، چنان‌که مأیوس شدند کفّار سابقان از اصحاب قبور، یعنی آن کفّار که در قبورند و مولوی قدّس سرّه می‌فرمایند که مغضوب علیهم را مستی نیست اصلا از مستی املاک.

[تمنّا کردن هاروت و ماروت، آمدن به زمین]

پس ز مستی‌ها بگفتند ای دریغ   بر زمین باران بدادیمی چو میغ

یعنی هاروت و ماروت از مستی‌های خود که در استدراج بود بی‌دریغ گفتند که در زمین باران عدل و انصاف می‌دادیم چنان‌که میغ باران داده، نضارت در زمین پیدا می‌آرد.

---

۱. در اصل: تحریص.

۲.در اصل: باشد.

هین مرو گستاخ در دشت بلا　　　هین مران کورانه اندر کربلا

مقصود آنکه دعوای نزاهت و پاکی، دام بلا است، که امتحان پیش آید به سب دعوی و بسا اوقات است که امتحان می‌سازد، پس در آن دلیر شده نباید رفت و دشت کربلا محلّ ورود بلا است، کورانه از قضا با دعوی نباید رفت، تا شرمساری لازم نیاید و در این اشاره است به آنکه اگر کسی کورانه نرود، بلکه با مشاهدهٔ قضا در بلا رود، باک نیست، چنان‌که از بعض عارفان وقوع در بلا منقول است و حضرت امام حسین رضی اللّه عنه با وجود دیده و دانسته با مشاهدهٔ قضا رفته بودند، می‌دیدند حکم قضا.

گفت حقّ که بندگان یار عَون　　　بر زمین آهسته می‌رانند هَون

قال اللّه تعالی: «وَ عِبادُ ٱلرَّحْمنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْناً» (فرقان: ٦٣)؛ عباد رحمان چنین عبادند که می‌روند بر زمین آهسته بدون تبختر و معنی آیت در دفتر اول گذشت و مولوی قدّس سرّه، مشی هون اشارت به آن می‌دارند که بدون دعوی رود، معترف به[1] قصور خود باشد.

چشم‌ها و گوش‌ها را بسته‌اند　　　جز مر آنها را که از خود رسته‌اند

مراد از آن، آن عارفان‌اند که سرّ قدر بر آنها مکشوف است.

[خواب دیدن فرعون آمدن موسی علیه السّلام را و تدارک آن]

جهد فرعون چو بی‌توفیق بود　　　هرچه او می‌دوخت آن تفتیق بود

تفتیق: پاره کردن.

یا معبّر گفت و با اهل نجوم　　　چون بود دفع خیال و خواب شوم

این خواب را در حقّ خود شوم پنداشتند و تدبیر دفع آن جستند و حال آنکه آن تدبیر سبب وقوع آن بود و تدبیر درست آن می‌بود که خواب را شوم می‌دانستند و خوش می‌شدند که رسول زاییده می‌شود، که وجود او رحمت است، پس از هلاک مصون می‌ماندند. /٢٤/

گر فتادندی به ره در پیش او　　　بهر آن یاسه بخفتندی به رو

یاسه: به یای تحتانیه، رسم و قاعده.

بودشان حرص بقای ممتنع　　　چون حریص است آدمی فیما منع

در مثل واقع است «الانسان حریص فیما منع».

---

۱. در اصل: با

[حکایت در تمثیل]

همچنان کآنجا مغول حیله‌دان		گفت می‌جویم کسی از مصریان

مغول جماعت معروفه است در توران و ایران و مشهور، مغل به حذف واو است، برای کثرت استعمال و بعضی جا مغول را یک لفظ گفته، به معنی حرامزاده و این بیت را سند گرفته و شیخ عبد اللّطیف گفته که این لفظ به این معنی در فرهنگی یافته نشده و در این بیت، این معنی مناسب نیست، که مقصود تمثیل عمل فرعون به عمل مغل است و قصّهٔ مغولان و مصریان در تواریخ مشهور است و شیخ افضل گفته که سامانی گفته که جامغول در اصل جامهٔ غول است به معنی لباس غول چه مکار و حرامزاده، گویا دیو و غول در جامهٔ او است و لهذا در مغول نیز گویند و در غول به حذف میم نیز گویند، انتهی.

پس بر این تقدیر جامغول لغت ثابت می‌شود و اینجا چندان بعید هم نیست که قول مغل را اینجا مغول تعبیر کردند، به جهت شرارت مغل، لیکن اظهر همان است که شیخ عبد اللّطیف در معنی بیت گفته.

بعد از آن گفت از برای جانتان		جمله در میدان بخسبید امشبان

یعنی از برای انتفاع، که به جان‌های شمایان می‌رسد از داد و دهش، اینجا باشید یک شب و اگر تقریر کرده آید که برای حفظ جان خودها اینجا یک شب باشید و الاّ نه شما را خواهیم کشت، اگرچه بعید از لفظ بیت نیست، لیکن بعید است که قصد وی مکر بود، پس وقت تهدید نیست، بلکه وقت ارضا است. /۲۵/

[ترسیدن فرعون از بانگ و غریو و غوغا]

چون زن عمران به عمران در خزید		تا که شد استارهٔ موسی پدید

خزیدن: به کنجی درآمدن و به گوشه[ای]پنهان شدن و مراد اینجا جماع است.

[پیدا شدن ستارهٔ موسی بر آسمان و غریو منجّمان در میدان]

بر فلک پیدا شد این استاره‌اش		کوری فرعون و مکر و چاره‌اش

یعنی به سبب کوری و مکر و چارهٔ او.

همچو اصحاب عزا آوازشان		بد گرفته در فغان و سازشان

عزا: ماتم.

زد ستارهٔ آن پیمبر بر سما　　　ما ستاره بار گشتیم از بکا

یعنی بارندهٔ ستاره‌ای گشتیم، به سبب گریه پس ستاره مستعار است برای دانهٔ اشک.

با دل خوش شاد عمران و ز نفاق　　　دست بر سر می‌بزد کآه الفراق

خوشی دل و شادی برای آن بود که نبی از صلب او برآید و مراد از نفاق تکلّم به زبان مخالف آنچه در دل است و نیست این نفاق مذموم، بلکه گاهی مصلحت می‌باشد در آن، چنان‌که اینجا است و نفاق مذموم آن است که اظهار ایمان کند با استبطان کفر و این نفاق جلی است و یا عبادت به ظاهر از جوارح کند و قصد دل ارادت خلق باشد و این ریا است و نفاق خفی.

خویشتن را اعجمی کرد و براند　　　گفت‌های بس خشن در جمع خواند

اعجمی آن را گویند که زبانش فهمیده نشود و اینجا مستعار است برای نادان. /٢٦/

مال رفت و آبرو و کار خام　　　این بود یاری و افعال کرام

به طریق استفهام است یعنی این یاری نیست و نه افعال کریمان است.

سجده کردند و بگفتند ای خدیو　　　گر یکی کرّت ز ما چربید دیو

خدیو: پادشاه عظیم.

لیک استغفار این روز ولاد　　　ما نگهداریم ای شاه قباد

یعنی در وجه استغفار از این جریمهٔ روز ولاد را نگاه می‌داریم.

روز میلادش رصد بندیم ما　　　تا نگردد فوت و نجهد این قضا

رصد: انتظار، یعنی روز ولادت منتظر باشیم و می‌تواند که از رصد مصطلح فلاسفه مراد باشد و آن عملی است که بر مکان مرتفع می‌کنند، تا از آن احوال ستارگان دریافت می‌کنند و اینجا مستعار باشد برای عملی که از آن ولادت آن پسر معلوم کنند.

چون مکان بر لامکان حمله برد　　　خون خود ریزد بلاها را خرد

یعنی چگونه مکانی بر آنکه لامکان است حمله کند، که لامکانی قادر مطلق است، که بدون قضای او هیچ‌چیز به ظهور نمی‌آید.

خواندن فرعون زنان بنی اسرائیل را که نوزائیدن بودند سوی میدان هم‌جهت مکر

هر زنی نوزاده بیرون شد ز شهر　　　سوی میدان غافل از دستان و قهر

دستان: مکر و حیله.

سر بریدندش که این است احتیاط   تا نزاید خصم و نفزاید خباط

خباط: دیوانگی، و حاصل آنکه از بقای این خصم، دیوانگی و بی‌عقلی به مردمان عارض شود که اتباع او کنند. پس کشتن این اطفال برای آن است تا نه پیدا شود این دیوانگی.

به وجود آمدن موسی علیه السّلام و آمدن عوانان به خانهٔ عمران و وحی آمدن به مادر موسی علیه السّلام که در تنور آتشش انداز که من او را نگاه دارم.

غمز کردندش که اینجا کودکی است   نامد او میدان که در او هم شکی است

غمز: سخن‌چینی و عیب کسی را مخفی رسانیدن.

عصمت یا نار کونی باردا   لا تکون النّار حرّا شاردا

یعنی به عصمت[1] این امر مر نار را، که شو بارد، نمی‌شود آتش گرم سوزنده. /۲۷/

باز وحی آمدن به مادر موسی علیه السّلام که در آبش افکن

و این قصه در قرآن شریف مسطور است، قال اللّه تعالی: «وَ أَوْحَینا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَیهِ فَأَلْقِیهِ فِی اَلْیمِّ وَ لا تَخافِی وَ لا تَحْزَنِی إِنّا رَادُّوهُ إِلَیک وَ جاعِلُوهُ مِنَ اَلْمُرْسَلِینَ» (قصص: ۷)؛ و وحی فرستادیم سوی مادر موسی که شیر ده آن موسی را، پس وقتی‌که خوف کنی بر وی که فرعون طلبیده قتل خواهد کرد پس بینداز او را در دریا، یعنی رود نیل و نه خائف شو و نه حزین شو، به‌درستی که ما ردّکننده‌ایم او را سوی تو و گرداننده‌ایم از مرسلان و در سورهٔ طه واقع است: «أَنِ اِقْذِفِیهِ فِی اَلتّابُوتِ فَاقْذِفِیهِ فِی اَلْیمِّ» (طه: ۳۹)؛ یعنی بینداز او را در صندوق پس بینداز او را در دریا.

درفگن در نیلش و کن اعتمید   من تو را با او رسانم روسفید

یعنی در صندوق کرده، در نیل افکن.

لیک از فرعون تو را آمد پدید   هم ورا هم مکر او را درکشید

مراد از فرعون پادشاه ذی ثروت، که در آن عرف پادشاه مصر را فرعون می‌گفتند، یعنی پادشاه کلان‌تر از فرعون آمد پدید و او موسی علیه السّلام است.

اژدها بود و عصا شد اژدها   این بخورد آن را به توفیق خدا

---

۱. در اصل: عصمتی.

دریاب در این اشارت است، به آنکه عصای موسی علیه السّلام اژدها شده، مکر فرعون را خورد و آن نمود شدن رسن‌ها و عصاهای سحر به شکل مار، پس صورت مار که در رسن‌ها و عصاها[1] نمود شده بود، آن را خورده و این صورت مارها مکر فرعون بود، که به امر او ساحران نمود کرده بودند و نخورد ذوات رسن‌ها و عصاها که ذوات رسن‌ها و عصا[ها] نه مکر فرعون بود و نه از سحر ساحران.

دست شد بالای دست این تا کجا　　　تا به یزدان که الیه المنتهی

قدرت شد بالای قدرت این فرعون تا اینکه منتهی شد سوی حقّ سبحانه، که او قادر مطلق است و شیخ عبد اللّطیف اشاره به این آیه گفته که: «فَوْقَ كلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ» (یوسف:٧٦)؛ و فوق هر صاحب علم، صاحب علمی است و به ظاهر این اشارت از لفظ برنمی‌آید که اطلاق دست بر علم نیامده، مگر آنکه اشاره بدین وجه گفته شود، که علم از لوازم قدرت است و یا علم مقاس باشد بر قدرت.

چون رسید اینجا بیانم سر نهاد　　　محو شد و اللّه أعلم بالرّشاد

یعنی رسید مدح تا ذات حقّ، پس بیان آن نمی‌تواند شد، که ذات حقّ در بیان نمی‌آید و نه مدح حقّ به کمال ممکن است، «لا احصی ثناء علیک، أنت کما اثنیت علی نفسک».[2]

آنچه در فرعون بود اندر تو هست　　　لیک اژدرهات محبوس چَه است

یعنی این بلا که از فرعون شد، همه از اتباع نفس بود و این نفس در همه کسان که صالح خطاب‌اند، هست، لیکن نفس، محبوس اندر چاه تن است، که قدرت مثل قدرت فرعون ندارد.

آتشست را هیزم فرعون نیست　　　زانکه چون فرعون او را عون نیست

یعنی در تو آتش موجود است لیکن هیزم آن آتش که قدرت و جاه است، در فرعون بود. در دیگری نیست، یعنی اگر مثل قدرت و جاه فرعون کسی دیگر می‌داشت، افعال از او مثل افعال فرعون صادر می‌شد.

حکایت مارگیری که اژدهای افسرده را مرده پنداشت و در رسن‌ها بسته و پیچیده به بغداد آورد

لنگ و لوک و خفته شکل و بی‌ادب　　　سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب

لوک: چیز حقیر و زبون. خفته؛ خمیدن و غژیدن؛ نشسته رفتن.

گفت از روح خدا لا تیأسوا　　　همچو گم‌کرده پسر را سو به سو

---

١. در اصل: عصاهای.

٢. نیشابوری، مسلم بن حجاج. صحیح مسلم: ج١، ص ٣٥٢؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی: ج٦، ص١٧٨، با اختلاف.

«یا بَنِی اِذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ یوسُفَ وَ أَخِیهِ وَ لا تَیأَسُوا مِنْ رَوْحِ اَللّٰهِ إِنَّهُ لا ییأَسُ مِنْ رَوْحِ اَللّٰهِ إِلاَّ اَلْقَوْمُ اَلْکافِرُونَ» (یوسف: ۸۷)؛ ای فرزندان من بروید پس تفتیش کنید و ببینید، از یوسف و برادرش و ناامید نشوید از روح اللّه و رحمت وی به‌درستی که مأیوس نمی‌شوند از رحمت اللّه مگر قوم کافران.

هرکجا بوی خوش آید بو برید　　　سوی آن سر کآشنای آن سرید
هر کجا لطفی ببینی از کسی　　　سوی اصل لطف ره یابی بسی

بوی خوش کنایه از صفات کمالیه است و حاصل آنکه هرکه را موصوف به صفات کمالیه ببینید ره به حقّ برید و بدانید که موصوف به آن ذات حقّ در این مظهر است و هرکجا که لطف بینی بدانکه آن لطف حقّ است که در او ظاهر شده و سوای ذلّت و افتقار، هر صفت که هست صفت ظاهر است که به قدر گنجایش مظهر ظهور کرده.

این‌همه جوها ز دریایی است ژرف　　　جزو را بگذار بر کلّ دار طرف

یعنی این صفات که ظاهر شده است حصه از صفات حقّ است، پس می‌باید که حصص را گذاشته به اصل راجع باید شد و با این‌همه تعینات ذات حقّ‌اند، پس این تعینات را گذاشته به ذات حقّ متوجّه باید شد و اوّل انسب است به ما قبل خود.

زشت‌های خلق بهر خوبی است　　　برگ بی‌برگی نشان طوبی است

یعنی زشتی‌های خلق که صفات نقصان‌اند در این مظاهر از بهر خوبی است، که این صفات نیست او سبحانه، همه خوبی است و اصلا نقصان نیست به نسبت او، و این صفت نقصان نشان صفت کمال است.

جنگ‌های خلق بهر آشتی است　　　دام راحت دائما بی‌راحتی است

این تضادّ که در خلق واقع است، از جهت آشتی، که اصل این تضاد است، زیرا که تضادّ که در خلق ظاهر است، اصل آن ظهور اسمای متقابله‌اند. از ظهور آن اسماء در این مظاهر تضادّ پیدا شد و این اسمای متقابله در عین واحد ذات حقّ مجتمع‌اند، پس تضادّ به نسبت ذات نیست، پس اصل این تضاد آشتی است. پرسیده شد از بعضی عارفان، به چه دانستی اللّه را؛ فرمود به جمع او میان اضداد، هو الاوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن، و شیخ افضل در تحصیل معنی این بیت گفته، یعنی بر خود محنت و مشقت که پیش نفس زشت است و ناپسندیده است اختیار نمودن آن برای حاصل کردن مطلب عالی است، انتهی. پوشیده نیست که این کلام پست است و تقریر عالی

همان است که گفته شد. /۲۸/

بهر بازی مار جوید[۱] آدمی　　　غم خورد بهر حریف بی‌غمی

ظاهر آن است که لفظ بازی است با بای موحّده و زای معجمه و بعضی با یای تحتانیه و رای مهمله خوانده و یا رای مصدریه گفته، یعنی برای تحصیل یاری و اعانت مردمان در تحصیل قوت و محمّد رضا با یای وحدت خیال کرده و مراد از یار نظاره‌کنندگان و یا عیال مارگیر یعنی برای خوشی نظاره‌کنندگان و یا بهر خوشی عیال تا قوّت یابند به این حیله.

خویشتن نشناخت مسکین آدمی　　　از فزونی آمد و شد در کمی

خویشتن را آدمی ارزان فروخت　　　بود اطلس خویش را بر دلق دوخت

صد هزاران مار که حیران او است　　　او چرا حیران شدست و مار دوست

حاصل این ابیات آن است که آدمی به حسب ذات خود قوی است و همهٔ مخلوقات سوای او در ید تصرّف او است که او حقیقت جامعه است، پس می‌باید در مار حیران نشوند بلکه می‌باید که امثال این عجایب در خود مشاهده نمایند، لیکن آدمی خویش را نشناخت و در لهو و لعب مشغول شده از علوّ مرتبه به پستی انداخت و ندانست که آدمی برای معرفت پیدا شده است، نه برای لعب که از حق دور اندازد و خود را ارزان فروخت که مشتغل به امور دنیاویه شد. صد هزاران عالم حیران در خلقت آدمی است، از کوه و مار و غیر آن و حیف است که او حیران شده در مار یعنی در مخلوقات.

و اینجا مراد از آدمی سوای انسان کامل است، که این صفات غیر کامل است. و اما کامل پس از علوّ به پستی نیامده و این ابیات اشارت است به این آیه: «لَقَدْ خَلَقْنَا اَلْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ» (تین: ٤-٥)؛ البته پیدا کردیم انسان را در احسن تقویم، که حقیقت وی جامع افتاده و باز او را مردود ساختیم به سوی اسفل سافلین که دار دنیا است و لذائذ نفسانیه است، که او را باز داشتند از رتبهٔ معرفت، باز اللّه تعالی می‌فرماید: «إِلاَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصّالِحاتِ» (تین: ٦) مگر آن انسان را به اسفل سافلین نرسانیدیم که ایمان آوردند و عمل صالح کردند و عمل صالح شامل است مر عمل جوارح را و عمل قلب را و این انسان کامل است، که رتبهٔ عرفان یافته است و در مرتبهٔ عالیهٔ خود مستقر است.

اژدهایی چون ستون خانه‌ای　　　می‌کشیدش از پی دانگانه‌ای

---

۱. در اصل: گوید.

دانگانه: به کاف فارسی متاع درخت.

باش تا خورشید حشر آید عیان　　　　تا ببینی جنبش جسم جهان

یعنی چون حشر اجساد خواهد شد در قیامت و خطا مکشوف شود، آنجا جنبش هر جسم دیده خواهد شد، خواه جماد باشد، خواه غیر آن و چون جوارح بر اعمال گواهی دهند عاصیان گویند جوارح را که شما را نطق که داد، جوارح در جواب گویند: «انطقنا اللّه الّذی أنطق کلّ شیء» (فصلت: ۲۱)؛ ناطق گردانید ما را آن اللّه، که ناطق گردانید هر شیء را، پس نطق هر شیء به روز حشر عیان گردد.

شیخ ولی محمّد از عیان شدن خورشید حشر بر خواستن این دنیا از نظر او مراد داشته و در این برخواستن حواس جسمانی معطّل گردند و حواس روحانی به کار درآید. آن زمان اجسام عالم را زنده و متحرّک خواهی دید و این کلام دلالت دارد بر آنکه بعد تعطّل حواس از حواس روحانی جنبش عالم دیده می‌شود و این مخالف است صریحات شیخ اکبر را که شیخ اکبر فرمودند به سمع این آذان کلام جماد و تسبیح آن شنیده می‌شود و اولی بر این تقدیر آن است که از عیان شدن حشر بقا گیرند، که بعد از فناء است و بقاء بعد الفناء به منزلهٔ حشر است و چون عارف به این مرتبه رسد تحرّک و جنبش جماد و نطق آن به همین حواس می‌بیند و می‌شنود.

و در بعض نسخ واقع است که: «تا ببینی جنبش جسم نهان»؛ ظاهر آن است که نهان صفت جنبش است، یعنی جنبشی که پنهان است در این دنیا، آن را به روز حشر بینی. این بر تقریر اوّل است و امّا بر تقریر ثانی پس معنی آنکه جنبشی که پنهان است از نظر محجوبان بینی. و محمّد رضا به نظر این نسخه گفته که جنبش جسم که پنهان است در قبور به روز حشر دیده می‌شود و این معنی مناسب ابیات لاحقه نمی‌افتد که مقصود اثبات جنبش جماد و نطق آنها است، نه جنبش زنده و بعد حشر جسمی که در قبر است زنده شده جنبش خواهد کرد.

چون عصای موسی اینجا مار شد　　　　عقل را از ساکنان اخبار شد

یعنی عقل را خبر جنبش آنچه ساکن می‌نماید حاصل شد.

پارهٔ خاکی تو را چون مرده ساخت　　　　خاک‌ها را جملگی باید شناخت

مرده زین سویند و زان سو زنده‌اند　　　　خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند

یای خاکی برای خطاب است و حاصل آنکه تو پارهٔ خاک هستی، زیاد بر مشت خاک نیستی

و این پاره خاک بودن، تو را مثل مرده ساخت، پس تمام خاک‌ها را باید شناخت، که آنها نیز مثل تو خاک‌اند، و چون با وجود بودن خاک، حیات و جنبش می‌کنی، همچنین حکم همه خاک‌ها است و محمّد رضا یای تنکیر قرار داده، حاصل برآورده که جسم تو از مشت خاک بیش نیست، که تعلّق تو بدان خاک از حیات ابدیه باز داشته، انتهی.

و خلاصهٔ این تقریر آن است که به سبب تعلّق به این خاک فهم امر کما هو در واقع است، نمی‌کند. از این جهت از ادراک جنبش جمادات بازماندی. و حاصل مصراع ثانی مع بیت تالی آن است که پس تو را باید که مردگی خود را دفع کن و تمام خاک‌ها را باید شناخت، که از این سو مرده‌اند، که حیات آنها ظاهر نیست و از آن سو زنده که مسبح اللّه‌اند و مطیع امر او تعالی پس ربط مصراع اوّل با ثانی ظاهر شد با ابیات لاحقه.

و اعتراض شیخ ولی محمد به آنکه بر این تقریر با مصراع ثانی موافق مدعای ابیات سابقه و لاحقه مربوط نمی‌شود، ساقط است و ولی محمّد خود گمان برده که لفظ چون برای شرط است و یا در خاکی برای خطاب و پارهٔ خاکی جزای مقدم و فاعل مرده ساخت اللّه تعالی و حاصل برآورده که چون خواهی مرد جز خاک نخواهی بود پس معلوم شد که بالفعل خاک هستی پس تو چون خاک هستی و صاحب حیات هستی پس همگی خاک‌ها را بشناس، که صاحب حیات‌اند و این تقریر بعید الفهم است از لفظ و حقّ آن است که لفظ چون برای تمثیل است به معنی مثل و فاعل ساخت خاک بودن است چنان‌که دانستی.

سنگ احمد را سلامی می‌کند　　　　کوه یحیی را پیامی می‌کند

منقول از امیر المؤمنین علی کرّم اللّه وجهه و وجوه آله الکرام، که: «بودم من با رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلم در مکه پس بیرون آمدیم در بعض نواحی آن، پس پیش نیامد مر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله وسلم درختی و نه سنگی مگر آنکه می‌گفت السلام علیک یا رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلم».[1]

فاش تسبیح جمادات آیدت　　　　وسوسه تأویل‌ها بربایدت

حاصل ابیات سابقه با این بیت اشاره است به سوی مذهب محقّقان از اهل سنّت و جماعت که جمادات مسبّح‌اند به تسبیح قال، چنان‌که مسبح‌اند به تسبیح حال، که دلالت است بر

۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی: ج ۵، ص ۴۱۰؛ طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری: ج۱، ص ۱۰۴.

وحدانیت حق، سبحانه و می‌گویند که آیات محکم‌اند در بودن تسبیح قال، تأویل را در آن راه نیست چنان‌که صدر الشّریعه مدح در توضیح بدان تصریح فرموده پس ایمان به این و آن فرض است، چنان‌که شیخ اکبر قدّس سرّه فرمودند در باب ثانی عشر من الفتوحات المکّیة[1]: قد ورد أن المؤذن یشهد له مدی صوته من رطب و یابس و الشرائع و النبوات من هذا القبیل مشحونة و نحن زدنا مع الإیمان بالاخبار الکشف فقد سمعنا الاحجار تذکر اللّه تعالی روية عين بلسان نطق تسمعه[2] آذاننا منها و تخاطبنا مخاطبة العارفین مما لیس یدرکه کل انسان و فی شرح القیصری لفصوص الحکم و انّما اختفی نطق بعض الموجودات لعدم الاعتدال الموجب للظهور فلا یسمعه کل احد فبقی نطقه باطنا و المحجوب یزعم ان لا نطق له و الکامل لکونه مرفوع الحجاب یشاهد روحانیا کل شیء و یدرک نطق کل حی باطنا و ظاهرا، و این نطق در عالم مثال فقط نیست، بلکه در این عالم است، نیز و نه چنان است که شارحی تخصیص به عالم مثال کرده.

این بود تأویل اهل اعتزال   وای آن‌کس که ندارد نور حال

بدانکه قال اللّه تعالی: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً» (اسراء: ٤٤)؛ نیست چیزی مگر آنکه تسبیح می‌کند با حمد وی، و لیکن نمی‌فهمید شما تسبیح این‌ها را، به درستی که آن اللّه حلیم است، نمی‌گیرد بر این، و بخشنده است هرکه را بخشش خواهد، پس معتزله تأویل تسبیح، به دلالت بر وحدانیت و پاکی او می‌کنند و می‌گویند که حقیقت تسبیح مراد نیست، به زعم آنکه جمادات حیات ندارند و نطق تسبیح بدون حیات نمی‌شود و به این تأویل رفته‌اند بعض از اهل سنّت و جماعت نیز، و می‌گویند که لفظ لا تَفْقَهُونَ نیز مناسب دلالت است نه مناسب حقیقت تسبیح و الاّ نه لفظ لا تَسْمَعُونَ بودی، نه لا تَفْقَهُونَ و این دلالت را متکبّران و مشرکان نمی‌یابند و این کلام[3] باطل است که این تأویل مجاز است و مجاز را قرینه باید، و نیز مقرون به تأکید واقع است و در کلام اللّه مکرّر واقع شده که راه مجاز بند شده است، پس این آیه محکم است در بودن حقیقت تسبیح و قطعی است در آن و خلاف مخالف، قطعی را از قطعیت بیرون نمی‌آرد.

---

۱. در اصل: الملیة.

۲. در اصل یسمعه.

۳. در اصل: کل.

و زعم ایشان که جمادات را حیات نیست نیز باطل است، چنان‌که آیات ظاهر الدّلاله دال‌اند، چنان‌که اللّه تعالی می‌فرماید: «ثُمَّ اِسْتَوی إِلَی اَلسَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ اِئْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَینا طائِعِینَ» (فصلت: ۱۱)، بعد مذکور سابق این است که قصد کرد سوی آسمان، درحالی‌که آسمان دخان بود و هنوز کسوت سماء نپوشیده، پس گفت آن آسمان را در حالت بودن دخان و زمین را که بیایید سوی مراد من و قبول کنید آن را خواه به طوع یا کره، گفتند هر دو آمدیم ما هر دو در حالتی که طائع هستیم، پس که خطاب و طلب آمدن سوی مراد به طوع یا کره و جواب به آمدن با طوع بدون حیات نمی‌تواند شد و چون «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا اَلْقُرْآنَ عَلی جَبَلٍ لَرَأَیتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْیةِ اَللّهِ» (حشر: ۲۱)، نیز دالّ است بر آنکه جبل را حیات است و قول او سبحانه تعالی: «وَ إِنَّ مِنْها لَما یهْبِطُ مِنْ خَشْیةِ اَللّهِ» (بقره: ۷٤) نیز دالّ است بر آنکه حجر را حیات است، پس انکار حیات جمادات انکار واضحات است و تسبیح در قول او سبحانه: وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ، مضمون جمله است که مصدر مضاف از مضمون جمله جمع تعبیر می‌باشد، پس معنی آن است؛ لیکن نمی‌فهمید بودن آنها مسبّح، که تسبیح آنها خفیّ است، پس لا تَفْقَهُونَ[۱] مناسب است، نه لا تَسْمَعُونَ.

جمع آمد صد هزاران خام ریش صید او گشته چو او از ابلهیش

خام ریش: احمق.

حلقه گرد او چو رز گرد عریش همچنان‌که بت‌پرستان بر کشیش

رز: انگور، عریش؛ آنچه که از چوب سازند جهت بالا رفتن انگور، کشیش؛ پیشوای نصاری و در بعضی نسخ کنیش دیده شده، شاید به معنی کنیسه باشد. /۲۹/

جمع آمد صد هزاران ژاژخا حلقه کرده پشت پا بر پشت پا

ژاژخا: سخنان بیهوده.

چون همی حرّاقه جنبانید او می‌گشادند اهل هنگامه گلو

حرّاقه: آلت بازی، و گلو کشیدن کنایه از شور و غوغا است.

وز غلوّ خلق و مکث و طمطراق تافت بر آن مار خورشید عراق

غلوّ از حد گذشتن و مکث درنگ کردن و طمطراق لفظ مرکب است در اصل «طم»، چیزی

۱. در اصل: یفقهون.

پر کرده و «طراق» آواز مرغ و مجموع عبارت از کرّ و فرّ.

می‌شکست آن بند زان بانگ بلند　　　هر طرف می‌رفت چاقاچاق بند

شیخ افضل گفته، رفت از روفتن است و چاقاچاق غر، آواز شکستن بندها.

اژدها یک لقمه کرد آن گیج را　　　سهل باشد خون خوری حجیج را

گیج: احمق. حجیج: امالهٔ حجّاج ظالم که به ظلم مشهور بود در زمان سلطنت مروان و عبد الملک و عادت اهل فارس است، که لفظ عربی را اماله ساخته استعمال می‌کنند.

شهر خالی گشت و اژدرها براند　　　سوی که گرد از بیابان برفشاند

گرد فشاندن از بیابان، کنایه از رفتن در بیابان به سرعت.

گر بیابد آلت فرعون او　　　که به امر او همی‌رفت آب جو

آنکه او بنیاد فرعونی کند　　　راه صد موسی و صد هارون زند

خلاصهٔ بیتین آنکه این نفس کافر آلت ندارد و آن جاه و دست قدرت بر اجرای احکام خود ندارد و اگر جاه و دست قدرت بیابد، آنگاه افعال فرعون از هر صاحب نفس صادر شود و در مصراع ثانی این بیت اشارت است به آنکه رود نیل در حکم فرعون بود و این استدراج بود، تا آنکه طغیان او و طاعت نفس او از حد گذشت، تا اینکه او با قومش غرق شد.

و در بعض تواریخ غیر معتبره مذکور است که چون فرعون «انا ربّکم الاعلی» (نازعات: ٢٤)، گفت، نیل از جریان بند شد و خشک گشت. اتباع پیش او آمدند و گفتند که چون تو ربّ هستی این نیل را جاری کن. فرعون رفت آنجا، الحاح و دعا کرد که ای اللّه ما را رسوا مکن و آب نیل جاری کن. شخصی آمد از فرعون سؤال کرد که بنده‌ای که مغمور[١] نعم مولای خود باشد و نافرمانی به کمال کند، جزای او چیست؟ فرعون گفت جزای او غرق است. آن شخص گفت: این را نوشته بده. فرعون نوشته داد. آن شخص آن را گرفته برد و ناپیدا شد و آن شخص جبرئیل علیه السّلام بود و وقت رفتن او آواز آمد که رود نیل به حکم تو است ای فرعون، پس خوش شد و افراط در دعوی ربوبیت کرد. پس گذشت آنچه گذشت و این حکایت اگرچه در تواریخ مذکور است، اصلی ندارد و سند آن پیدا نیست و مخالفت می‌افتد آن را که سابق نقل آن گذشته از سر گفتن او «انا ربّکم الأعلی».

---

١. در اصل: معمود.

بیان پاسخ‌ها و تهدیدها و سؤال‌ها و جواب‌های فرعون با حضرت موسی علیه السّلام از زلق

در هزیمت از تو افتادند خلق   در هزیمت کشته شد مردم ز زلق

زلق: لغزش به وجهی که از رو[1] برافتد بر زمین.

دل از این برکن که بفریبی مرا   یا بجز فی پس روی کردم تو را

جز: به جیم و زای معجمه لفظی به معنی غیر و فی به معنی سایه، لفظ دیگر و معنی آن باشد که از این دل برکن که فریب دهی مرا و یا سوای سایهٔ تو کسی پس رو تو باشد و یا حرفی، یک لفظ به یای تنکیر و به حای مهمله و حاصل آنکه و یا به یک حرف کسی پس رو باشد تو را، و یا به خای معجمه و قاف باشد و حاصل آنکه و یا به یک خرق عادت کسی پس رو تو باشد. یک شق از دو وجه مذکورهٔ اخیر متعین است بر نسخهٔ دیگر که واقع شد لفظ «کردم» به جای لفظ «باشد».

همچو تو سالوس بسیاران[2] بدند   عاقبت در شهر ما رسوا شدند

سالوس: فریبنده و مکار. /۳۰/

جواب گفتن موسی علیه الصّلاة و السّلام فرعون را در تهدیدی که با او می‌نمود

راضیم من شاکرم من ای حریف   این طرف رسوا و پیش حق شریف

این جواب قول فرعون است، «عاقبت در مصر ما رسوا شدند».

عزّت آن او است و آن بندگانش   ز آدم و ابلیس بر می‌خوان نشان

قال اللّه تعالی: «وَ لِلّٰهِ ٱلْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لکنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ» (منافقون: ۸)؛ برای اللّه عزّت است و برای رسول وی صلّی اللّه علیه و آله و سلم و برای مؤمنان، لیکن منافقان نمی‌دانند و گرفتار جهل مرکب خودند.

پاسخ دادن فرعون، موسی علیه السّلام را و مهلت خواستن تا چهل روز از موسی علی نبینا و علیه السّلام [و] مهلت دادن موسی علیه السّلام فرعون را، تا ساحران را جمع کند

گفت موسی مر مرا دستور نیست   بنده‌ام امهال تو مامور نیست.

جواب موسی علیه السلام مر فرعون را

میزنم تا دررسد حکم خدا   او کند هر خصم از خصمی جدا

---

۱. در اصل: ازو.

۲. در اصل: بسیار سالوسان.

جواب فرعون موسی علیه السلام را و و وحی آمدن موسی علیه السلام

گفت امر آید بر او مهلت تو را　　　من به جای خود شدم رستی بلا

این طلبیدن فرعون مهلت را و دادن موسی علیه السّلام مهلت او را از این آیه مستفاد می‌شود: «قالَ أ جِئْتَنا لِتُخْرِجَنا مِنْ أَرْضِنا بِسِحْرِك يا مُوسى فَلَنَأْتِيَنَّک بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنا وَ بَيْنَک مَوْعِداً لا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَ لا أَنْتَ مَكاناً سُوىً» (طه، ۵۷ – ۵۸)؛ گفت فرعون آیا آمدی تو ما را برای آنکه بیرون کنی ما را یعنی مرا و قوم مرا از زمین ما به سحر خود ای موسی، پس البته خواهم آمد تو را به سحر[ی] مثل سحر تو برای مقابله، پس مقرّر بکن میان ما و تو موعد برای آن یک زمان برای وقوع این وعده، که خلف نکنیم ما و تو آن موعد را در مکان مستوی تا همهٔ آیندگان ببینند.[۱] «قالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ اَلزِّينَةِ وَ أَنْ يُحْشَرَ اَلنّاسُ ضُحًى» (طه: ۵۹)؛ گفت موسی علیه السّلام زمان وعده شما روز عید است، که مجمع همهٔ کسان است و یوم اجتماع انسان از مرد و زن است در وقت ضحی. که وقت وسیع است.

در هوا می‌کرد خود بالای برج　　　که هزیمت می‌شد از وی روم و گرج

یعنی در هوا ایستاده می‌شد که سرش بالای برج می‌رسید و هزیمت می‌شد مر قوم روم را و گرج را.

و گرج: به ضمّ کاف فارسی ولایتی است.

ای عجب چون می‌نبیند این سپاه　　　عالمی بر آفتابی چاشتگاه

چشم باز و گوش باز و این ذکا　　　خیره‌ام در چشم بندیّ خدا

این ابیات اشارت[است] به[۲] آنکه امر واحد نیست و نبوّت ظاهر است، مثل آفتاب و شعاع آفتاب نبوّت می‌تابد که عالم را روشن ساخت، لیکن آنها که قوم فرعون‌اند نمی‌بینند، من حیرانم در چشم‌بندی اله که او قادر مطلق است، چگونه این‌ها را نابینا ساخت.

شیخ محبّ اللّه الهآبادی در عقاید الخواصّ می‌فرماید: حضرة النبوّة ظاهرة السّلطان باهرة البرهان «لا تعمی الأبصار و لکن تعمی القلوب الّتی فی الصّدور» (حج: ٤٦)، حضرت نبوت سلطان او غالب است و برهان او روشن است، نابینا نیستند ابصار منکران، لیکن نابینایند قلوب ایشان که در صدور است، که این امر بدیهی را ادراک نمی‌کنند.

---

۱. در اصل: بیینند.

۲.در اصل: تا.

پیششان بردیم بس جام رحیق　　　　سنگ شد آبش پیش آن فریق
دستهٔ گل بستم و بردم به پیش　　　　هر گلی چون خار گشت و نوش و نیش
آن نصیب جان بی‌خویشان بود　　　　چون‌که با خویشند پیدا کی شود

خلاصه آنکه پیش ایشان آن چیز آوردم که در آن انتفاع ایشان است و نافع است وی را و این به عکس می‌شود که ضارّ می‌افتد به ایشان و کوری ایشان زیاده می‌شود، «یضلّ به کثیرا» (بقره: ۲٦)، و اینکه من آوردم از منتفعات ایشان، نصیب بی‌خودان است در راه حقّ، از این عالم خفته و به سوی حقّ بیدار، ایشان مصداق «یهدی به کثیرا» (بقره: ۲٦)، هستند.

دشمن این خواب خوش شد فکر خلق　　　　تا بخسبد فکرتش بسته است حلق
حیرتی باید که روبد فکر را　　　　خورده حیرت فکر را و ذکر را
هرکه کامل‌تر بود او در هنر　　　　او به معنی پس به صورت پیش‌تر

مراد از فکر ترتیب امور معقوله برای تأدی به مجهول و می‌تواند که خاصّ فکر امور دنیاویه مراد باشد، بر تقدیر اول معنی ابیات ثلثه آن باشد که فکر در معقولات دشمن، این خواب خوش است که عبارت از غفلت از اغیار است، تا حضور نزد حقّ و حیرت محموده، که از توالی تجلّیات و شهود وحدت در کثرت پیدا می‌شود، فکر را زائل سازد و بر این تقدیر در قول او که: «هرکه کامل‌تر بود او در هنر» – مراد از هنر علوم عقلیهٔ فکریه است و بر تقدیر ثانی مراد هنر دنیوی است و مربوط است به ما قبل خود و حاصلش آن است که فکر دنیاوی بس دور اندازد، از حق و کسی که فکر دنیا ندارد، و قناعت کرد اگرچه نزد اهل دنیا مرتبهٔ نازل دارد و لیکن نزد حقّ قریب است. /۳۱/

چونکه گلّه باز گردد از ورود　　　　پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود
پیش افتد آن بز لنگ پسین　　　　أضحک الرّجعی وجوه العابسین

ورود: فرود آمدن بر آب. «أضحک الرّجعی وجوه العابسین»، در خنده آورده این رجوع، وجوه ترشرویان را، که این را عجیب می‌بیند که لنگ پیش درآید در خانه.

از گزافه کی شدند این قوم لنگ　　　　فخر را دادند و بخریدند ننگ

مراد از این قوم اهل اللّه‌اند که لنگی و پس‌ماندگی در دنیا اختیار کردند، تا در عقبی پیش باشند.

دل ز دانش‌ها بشستند این فریق　　　　زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سر است　　　　زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است

مراد از دانش، دانشی که به آن قوّت فکریهٔ عقلیه حاصل آید و حاصل بیت ثانی آن است که دانش چنین باید که اصل آن از آن سر است و آن دانش فقاهت در دین است.

هر پری بر عرض دریا کی پرد   تا لَدُن علم لدنّی پی برد

یعنی قریب لدنّی که علم از اعطاء و تعلیم حقّ است، چگونه برد.

پس چرا علمی نیاموزی به مرد   کش بباید سینه را زان پاک کرد

مراد از این علم، علمی که حاصل به انظار عقلیهٔ غیر مأخوذ از کتاب و سنت.

آخرون السّابقون باش ای حریف   بر شجر سابق بود میوه لطیف

در حدیث صحیح وارد است: «نحن الآخرون السّابقون»[1]؛ ما آخریم[2] در وجود و ظهور عنصری و سابقیم نزد حق و شاید که مولوی قدّس سرّه از آخر، شکسته در تحصیل دنیا و از سابق، سابق در معرفت الهیه مراد داشته‌اند.

چون ملائک گوی لا علم لنا   تا بگیرد دست تو علّمتنا

یعنی چون ملائک اعتراف به قصور خود کردند و خود را شکسته ساختند حقّ تعالی ایشان را تعلیم کرد. پس شکستگی و اعتراف به قصور موجب رفعت عند اللّه است و حصول علم است و تکبّر و خود را هنرور دیدن مانع تعلّم علم از حقّ بود.

گر در این مکتب ندانی تو هَجا   همچو احمد پرّی از نور حجی

هجا: عبارت از تهجّی است و مراد، کسب علوم به انظار است و حاصل آنکه تا ترک تحصیل علوم از انظار نکرده آید، معراج به سوی حقایق حاصل نشود، چنان‌که آن سرور صلّی الله علیه و آله و سلّم امّی بودند و تعلّم از خط نکردند، به معراج رسیدند و این مراد نیست که مثل معراج آن سرور صلّی الله علیه و آله و سلّم حاصل آید، که معراج انبیا محال است که به اولیا حاصل شود، بلکه مقصود آن است که معراج به سوی علم حقایق موافق مرتبهٔ او، چنان‌که آن سرور صلّی الله علیه و آله و سلّم را که موافق مرتبهٔ او حاصل شده بوده، با این گفته آید که انبیا را دو معراج است، یکی معراج اولیا و دیگر معراج که مختص به مرتبهٔ نبوی است. پس نبیّ جامع هر دو معراج است؛ معراج که از ولایت حاصل می‌شود و معراج مرتبهٔ نبوّت، که نبیّ جامع است میان نبوت و ولایت

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱، ص ۱۷۳؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب: ج۳، ص ۲٦۹.
۲. در اصل: آخرایم.

و اولیا مشارک انبیاءاند در معراج، که مقتضی ولایت است.

چنین تحقیق فرمودند شیخ اکبر قدّس سرّه. پس مقصود اینجا تمثیل معراج به آن معراج آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که به جهت ولایت او حاصل شده او را صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اولیاء نیز به برکت اتباع آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مشارک او صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هستند در این معراج.

خاطر آرد پس شکال اینجا و لیک بگسلد اشکار را استور نیک

شاید اشکال آن است که اکثر اولیاء مشتهر به کمال بودند و در دنیا معزّز و صاحب هنر بودند و نیز جامع میان ولایت و علوم، انظار فکریه بودند. پس منع از شهرت و اختیار گمنامی و منع از تحصیل علوم ظاهره به انظار چگونه راست آید و جواب آن برای ظهور آن ترک فرمودند و آن جواب این است که اولیاء هنر و شهرت و جاه را طلب نمی‌فرمودند و خود را ذلیل و شکسته می‌دیدند در هر آن و حصول شهرت و جاه از عنایت حقّ بود در[1] حق ایشان، چون دانستند که عبادت[2] حقّ چنین است آن را اختیار کردند، به حکم اظهار عبودیت و یا رضای معشوق و این جاه را به خود منسوب نمی‌داشتند، بلکه منسوب به حقّ ظاهر می‌داشتند و اما حصول علم به انظار، پس به آن وجه نبود که ایشان این علم را کمال خود پنداشته مقتصر به آن شدند، بلکه برای اینکه این طریق هم نوعی علم است و علم به هر وجه که باشد، حسن است، اگرچه خسیس است به نظر علم کشفی و اگرچه به انفراده صفت کمال نیست، لیکن اجتماع آن علم شهودی کمال است که به این اجتماع کمال در علم حاصل می‌شود، که در انفراد نیست. پس جامع علم ظاهر به انظار و علم باطن به شهود، اکمل است از علم به علم باطن شهود، و اللّه اعلم.

گوشهٔ بی‌گوشهٔ دل شه رهی است تاب لا شرقی و لا غربی از مهی است

یعنی خلوتگاه دل که بی‌گوشه است، یعنی لامکان است، شه راه علم حقایق است و آن نه شرقی است و نه غربی است، یعنی مکانی روشن به خود است، پس[3] سیر به خلوتخانهٔ دل موصل به حقّ است.

هم از آن‌سو جو که وقت درد تو می‌شوی در ذکر یا ربّی دو تو

خلاصهٔ مقصود این ابیات آن است که، در وقت رسیدن درد و رنج، اللّه یاد می‌آید و به ذکر و

---

۱. در اصل: از.

۲. در اصل: عبارت.

۳. در اصل: + از.

دعا مشغول می‌شود و چون از درد و رنج خلاص یابد حق منسی می‌گردد و این مأخوذ از این آیه است: «وَ إِذا مَسَّ الْإِنْسانَ ضُرٌّ دَعا رَبَّهُ مُنِيباً إِلَيهِ ثُمَّ إِذا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِي ما كانَ يَدْعُوا إِلَيهِ» (زمر: ۸)؛ چون انسان را رسد مضرّتی، یاد می‌کند ربّ خود را، در حالتی که راجع است از غیر ربّ به سوی ربّ و چون رساند او را الله تعالی نعمت و رنج او دفع شود، فراموش می‌کند آن را که دعوت می‌کرد به سوی او قبل رسیدن نعمت. یعنی یاد نمی‌کند ربّ را که یاد می‌کرد وقت رنج.

این از آن آمد که حقّ را بی‌گمان — هرکه بشناسد بود دائم بر آن

مقصود آن است که اینکه یاد می‌کند در وقت رنج و فراموش می‌کند وقت راحت[1] به سبب آن است که یقین او دائم نیست، بلکه غفلت را راه است. و آن کس را که یقین دائم است و ایمن است، که هرگز ربّ خود را فراموش نمی‌کند اصلا.

عقل جزوی گاه خیره گه نگون — عقل کلّی ایمن از ریب المنون

عقل بفروش و هنر حیرت بخر — رو بخواری نه بخاری ای پسر

مراد از عقل کلّی عقل عارف است و در بیت تالی می‌فرماید که این عقل جزئی خود را رها کن و سیرت محموده حاصل کن.

تا بخارا آی و گر یابی درون — ساکنان محفلش لا یفقهون

یعنی فهمیدن[2] غیر حقّ ندارند.

من عدم افسانه کردم در جنین — تا تقلّب یابم اندر ساجدین

یعنی این افسانه و حکایات که کرده‌ام تا منقلب باشم در ساجدان یعنی عابدان، چون به این کتاب انتفاع گرفته عروج به حقایق کنند و عمل بر آن کنند، پس عمل این‌ها عمل من است. پس من منقلب در عاملان و ساجدان شوم و این نیز نوع بقاء است و یا مراد از تقلّب در ساجدان، تصرّف در ایشان به رسانیدن به کمال مراد باشد به طریق عمل بر این.

و این تقریر اخیر انسب است به این آیه: «وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ * الَّذِي يراک حِينَ تَقُومُ * وَ تَقَلُّبَک فِي السّاجِدِينَ» (شعراء: ۲۱۷-۲۱۹)؛ و توکل کن بر عزیز رحیم، چنین که می‌بیند تو را وقتی‌که قائم می‌شوی تو برای نماز و متقلب شدن تو در ساجدان و خبرگیری کردن ایشان را و

---

۱. در اصل: لاحت.

۲. در اصل: فهمید.

خبرگیری نیست نزد این طائفه علیه مگر تصرف در این ساجدان به رسانیدن سجود ایشان ایشان را به سجود حقیقی و مترتّب شدن معارف، که از نماز حاصل می‌شود و می‌تواند که مقصود باشد از تقلّب، جریان فیض او صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در ساجدان یوم قیامت. و این مناسب تقریر اوّل است و بعضی محقّقان از متأخّران اهل حدیث گفته‌اند و رضای امام فخر الدّین رازی نیز به آن است که مراد او از تقلّب در ساجدان درجه به درجه آمدن در اصلاب ساجدان و ارحام ساجدات[1] تا رسیدن در عالم عناصر.

پس این آیه دلیل است بر آنکه آبای آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تا آدم علیه السّلام همه مسلم بودند و ساجد و مطیع بودند مر اللّه تعالی را و بر این معنی، این آیه مناسب مقام نیست.

این حکایت نیست پیش مرد کار　　　　وصف حال است و حضور یار غار

یعنی این گفتهٔ ما را حکایت محض نباید دانست، بلکه بیان حال است و بیان حضور حقّ است و این را حکایت محض دانستن چنان است که اهل نفاق می‌گفتند قرآن را که اساطیر اوّلین است. و این از اثر نفاق بود، که حقایق و معارف که در قرآن مندرج است نفهمیدند آن را، نه به ذوق و نه به ایمان و تقلید اصلا. چنان‌که اللّه تعالی می‌فرماید: «يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هذا إِلاّ أَساطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ» (انعام: ۲۵)، و می‌گویند کسانی که کافر شده‌اند، نیست این قرآن مگر اساطیر اوّلان، که حکایات را در سطر آورده‌اند.

لا مکانی که در او نور خدا است　　　　ماضی و مستقبل و حالش کجا است

یعنی آن لا مکان که حقّ در آن است، آنجا ماضی و مستقبل را راه نیست، بلکه حضور همهٔ اشیاء است و عارف چون به این لامکانی رسد و فانی در ذات حقّ گردد، پیش او نیز ماضی و مستقبل نماند و نیست او را مگر حضور حق و همهٔ عالم از شهود برخیزد و این ماضی و مستقبل به نسبت مقیدان به مکان است و عارف چون نزول کند از آن و عالم مشهود او شود، ماضی و مستقبل نیز به میان می‌آید و می‌داند آنکه حضور بود نزد حقّ، نزد ما مستقبل و ماضی است.

نیست مثل آن مثال است این سخن　　　　قاصر از معنی نو حرف کهن

مثل عبارت از آنکه مشارکت باشد در جمیع اوصاف و این مثل محال است مر حقّ را و اوصاف حقّ را و مثال، آن است که در بعضی اوصاف مشارک باشد، که به آن تفهیم ممثّل میسّر گردد.

---

۱. در اصل: ساجدان.

حکم فرستادن فرعون به مداین در طلب ساحران

چون‌که موسی بازگشت و او بماند   اهل رای و مشورت را پیش خواند

این قصّه، خلاصهٔ آن در این قول اللّه تعالی بین است: «قالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هذا لَساحِرٌ عَلِيمٌ * يرِيدُ أَنْ يخْرِجَكمْ مِنْ أَرْضِكمْ بِسِحْرِهِ فَما ذا تَأْمُرُونَ * قالُوا أَرْجِهْ وَ أَخاهُ وَ ابْعَثْ فِي الْمَدائِنِ حاشِرِينَ * يأْتُوک بِكلِّ سَحّارٍ عَلِيمٍ * فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقاتِ يوْمٍ مَعْلُومٍ» (شعراء، ٣٦-٣٨)؛ گفت فرعون گروهی را که گرد او بودند حاضر، به‌درستی که این موسی ساحر دانا است در سحر خود، اراده می‌کند که بیرون کند شما را از زمین ملک شما، یعنی خود مالک گردد و شما را اتباع گرداند به سحر خود، پس چه مشورت می‌دهید، گفتند که حبس کن او را و اخ او را که هارون است و شاید که در گمان آنها بود که فرار کنند[1] و بفرست در شهرها و مملکت خود، درحالی‌که جمع‌کننده‌اند ساحران را تا آرند تو را هر ساحر دانا را، پس جمع کرده شدند ساحران در هنگام روز معلوم.

عاقبت هامان بی سامان دون   رأی پیش آورد و کردش رهنمون

شاید که این مصلحت اوّل هامان داده باشد و دیگران پسند کردند و موافق آن نیز گفتند لهذا اللّه تعالی اسناد این قول به سوی جماعت کرده[2] و فرمود، قالوا. /٣٢/

دوجوان بودند ساحر مشتهر   سحر ایشان در دل شم مستمر

شاید که دو شخص به این صفت باشند و این دو شخص به اشخاص دیگر جمع شده، پیش فرعون وقت معارضهٔ موسی علیه السّلام حاضر آمده باشند. پس مخالف آیه نیست که در آن سحر به صیغهٔ جمع واقع شده.

چون بر ایشان آمد این پیغام شاه   کز شما شاه است اکنون چاره‌خواه

از پی آنکه دو درویش آمدند   بر شه و بر قصر او موکب زدند

نیست با ایشان به غیر یک عصا   که همی گردد به امرش اژدها

شاه و لشکر جمله بی‌چاره شدند   زین دو کس جمله به افغان آمدند

چاره‌جویان بنده را پیش شما   شاه از آن ارسال فرمودست تا

ظاهر آن است که بیان پیغام است، یعنی از شما شاه چاره می‌خواهد، از جهت آنکه دو درویش به این صفت آمدند، شاه و لشکر شاه را بیچاره کردند و مرا چاره‌جویان فرستاده است، تا

---

١. در اصل: کند.

٢. در اصل: گردد.

شما چاره سازید. این است خلاصهٔ این ابیات و از این، حماقت قوم فرعون ظاهر شود، که با علم [به] آنکه فرعون بیچاره است و او چاره‌جو است از دیگران، اعتقاد در فرعون به ربوبیت داشتند.

چاره‌ای می‌باید اندر ساحری   تا بود که زین دو ساحر جان بری

.....

[رفتن آن دو تن ساحر بر سر گور پدر و پرسیدن از روان او حقیقت موسی علیه السّلام]

بعد از آن گفتند ای بابا به ما   شاه پیغامی فرستاد از وجا

وجا: به معنی ترس و اندوه است.

تو جهان راستان در رفته‌ای   گرچه در صورت به خاکی خفته‌ای

.....

جواب گفتن ساحر مرده، مر فرزندان خود را

گفتشان در خواب کای اولاد من   نیست ممکن ظاهر این را دم زدن

.....

بانگ زد ای جان و فرزندان من   نیست پیدا گفتن این را مرتهن

فاش و مطلق گفتنم دستور نیست   لیک راز از پیش چشمم دور نیست

لیک بنمایم شما را آیتی   تا شوید آگه ز سر کنیتی

مرتهن: گرو کرده شده یعنی ظاهر گفتن این را که پرسیده بودید نیست پیش ما مرهون، چنان‌که در بیت ثانی می‌فرماید که فاش گفتن دستور ما نیست و در بعضی نسخ به جای «نیست»، «هست» است، پس معنی آن باشد که این گفتن مرهون وقت دیگر است، «تا شوید آگه ز سر کنیتی» مراد از کنیت امر مخفی است.

این نشان راست دادم جان باب   برنویس الله اعلم بالصّواب

باب: در اصطلاح اهل فارس پدر را می‌گویند.

جان بابا چون بخسپد ساحری   سحر و مکرش را نباشد رهبری

چون‌که چوپان خفت گرگ ایمن شود   چون‌که خفت آن جهد او ساکن شود

لیک حیوانی که چوپانش خداست   گرگ را آنجا امید و ره کجا است

جادویی که حقّ کند حقّ است و راست   جادویی خواندن مر آن حقّ را خطا است

جان بابا این نشان قاطع است　　　گر بمیرد نیز حقّش رافع است

مقصود در این ابیات بیان فرق است میان سحر و معجزه بدین وضع که سحر با غفلت ساحر باقی نمی‌ماند، به خلاف معجزه که با غفلت رسول باقی می‌ماند و سببش آن است که معجزه امری است که پیدا کردهٔ اللّه تعالی است بر ید رسول، تا بود آیه بر صدق وی. و پیدا کردهٔ اللّه تعالی منتفی نمی‌شود تا بودن اراده الهیه متعلّق به وجود وی. و غفلت رسول را و عدم غفلت او را دخلی نیست در بقاء امر معجزه و عدم بقاء آن، و تحقیقش آن است که سحر امری است که ظاهر می‌شود بر بصر و یا قوای[1] دیگر، که آن واقعیه نباشد و ادراک کرده شود و خلاف ما هو علیه، چنان شاهد است بر آن قول اللّه تعالی: «فَإِذا حِبالُهُمْ وَ عِصِيهُمْ يخَيلُ إِلَيهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعى» (طه: ٦٦)، پس تا که رشته‌های آن ساحران و عصاهای آن ساحران مخیل می‌شدند به سوی اینان، به سحر ساحران که آنها می‌دویدند و این سحر داخل است در تحت قوّت بشریه. و این سحر بر دوگونه است.

یکی آن است که راجع است به سوی خواصّ اسما، یعنی افسون وقتی که تلفظ کند به آن ظاهر می‌شود صورت در بصر رائی[2]، اگر از جنس مبصرات است،[و] در سمع سامع، اگر از جنس مسموعات است و یا در غیر آن از قوی و در نفس الامر محسوسات صورت است، پس می‌بیند رائی[3] و می‌شنود سامع صوتی را که در نفس الامر نیست و این فعل ساحران است، و در این قسم ساحر می‌داند که در واقع آن مرئی و آن مسموع نیست مگر در ابصار و یا اسماع.

و قسم دوم آن است که از توجّه و صرف قوت نفسیه است که می‌شود از آن در ابصار ناظران صورت و یا غیر آن در حواس، که آن واقعیه نباشد و در این قسم گاهی ساحر می‌داند که در نفس الامر چیزی نیست و گاهی نمی‌داند، بلکه می‌داند، بلکه می‌داند به جهل مرکب خود که نفس الامر چنین است و در هر دو قسم ضرورت است در بقاء این صورت نزد بصر و غیر آن از حواس عدم غضب ساحران از آن.

و اما معجزه پس صادر می‌شود از اللّه تعالی خارق عادت بر ید مدّعی رسالت برای بودن آیهٔ قطعیه بر صدق دعوی ایشان، بلا صرف همّت از رسول و بلا صرف قوّت نفوس ایشان، هرچه نام

---

۱. در اصل: قوی.
۲. در اصل: رای.
۳. در اصل: رای.

نهاده شود. پس رجوع معجزه به سوی اموری است که راجع است به سوی حقّ، که رسول را نیز علم نمی‌باشد به آن امور و این معجزه خارق عادت است که طاقت بشریه از آن عاجز است و اگر به همّت بودی پس طاقت بشریه عاجز نبودی و این خارق عادت موجود است.

در واقع در سایر اشیاء واقعیه، و رسول را گاهی علم به وقوع آن باشد و گاهی علم به آن نباشد. نمی‌بینی که چون اللّه تعالی پرسید موسی (علیه السلام) را که: چیست در دست تو ای موسی علیه السّلام جواب داد که در دست من عصا است که از آن نفع می‌گیرم[1] از آن کار چوپانی غنم و غیر آن اللّه تعالی فرموده که از دست بینداز، چون انداخت مار گردید و موسی علیه السّلام ترسید، چنانکه مقتضی بشریت است که از مار می‌ترسند. اللّه تعالی فرموده که خوف مکن، ما سیرت عود می‌کنیم.

بعد از آن فرمود که این عصا و ید بیضا هر دو آیه‌اند بر رسالت تو، برو به سوی فرعون. پس دریاب که اگر به صرف همّت موسی مار شده می‌بود، پس موسی علیه السّلام را خوف نمی‌تواند شد و نصوص قرآنیه اکثرا شاهدند به آنکه معجزات در تحت قدرت رسولان نبود، بلکه اللّه تعالی به قدرت ایجاد معجزات می‌کند، برای دلالت بر صدق رسول و نبوّت و رسالت او، بدون صرف همّت از رسول. و امّا آنچه به صرف همّت واقع شده، ولی به آن مشرّف نشد، مگر به اتباع رسول، پس دلیل باشد بر رسالت متبوع وی. و آنچه ولی همّت خود موجود می‌سازد اگرچه امر واقعی و خارج حسّ است، لیکن در طاقت بشریت است که از همه امور را موجود کند.

و امّا معجزه، پس صدور آن و وجود آن در طاقت بشریه نیست، چنان‌که این آیهٔ کریمه شاهد است به آن «قل انما الآیات عند اللّه (انعام: ۱۰۹)، بگو ای محمّد که آیات دلالت بر رسالت، که آن معجزات‌اند نزد اللّه‌اند، ما را بر آوردن آن قدرت نیست و نیز در بقاء مخلوق همّت عدم غفلت صاحب همّت از آن مخلوق شرط است، اگرچه صاحب همّت از آن غافل شود، آن مخلوق معدوم گردد، مگر آنکه صورت مخلوقه را وجود در حضرات خمسه باشد، که غفلت از جمیع حضرات مر صاحب همّت را نمی‌تواند شد، پس علم آن صورت در بعض حضرات در ابقاء مخلوق به همّت شرط است و عدم غفلت از معجزه شرط نیست، پس معلوم شد که معجزه از صرف همّت نیست، بلکه ایجاد آن مثل ایجاد عالم است از قدرت الهیه، لیکن برای بودن حجّت و دلیل بر صدق رسول [و] دعوی رسالت.

---

۱. در اصل: می گیریم.

پس فرق میان معجزه و کرامت و سحر این است که معجزه بلا صرف همّت رسول است به مجرّد قدرت حقّ و معجزه در نفس الامر موجود است و کرامت از تصرف ولی می‌باشد و در اکثر تصرف همّت می‌باشد و این امر، مخلوق از تصرّف ولی و به همّت وی نیز در واقع موجود است. و اگر بدون صرف همّت، کرامت از ولی واقع شود، پس به علم آن ولی واقع شود به امری که راجع است به سوی آن، به خلاف معجزه که محض از قدرت اللّه است، علم به امری که راجع است به سوی آن شرط نیست.

و امّا سحر پس آن تصرّف است از ساحر، خواه تصرّف قوّت نفسانیهٔ او و یا از خواندن افسون و حواسّ ناظران موجود است. و آنچه که در حواسّ ظاهر می‌شود به سحر، خلاف واقع و نفس الامر است و اینکه ذکر کرده شده مأخوذ است از باب اربعین از فتوحات مکیه و در آنجا تفصیل بسیار است، اگر خواهی طلب کن از آن. و چون این دانستی، پس بدان که غرض مولوی اینجا بیان فرق است در میان معجزه و سحر، بدین وجه که معجزه از قدرت الهیه است، پس نوم رسول در وجود آن معجزه و بقای آن ضرر نمی‌کند، پس در وقت نوم رسول، اللّه تعالی معجزه پیدا می‌کند، چنان‌که در حال یقظهٔ او و قول وی قدّس سرّه:

ورنه بتوانید هان آن ایزدی است او رسول ذا الجلال مهتدی است

نصّ است به آن.

و اما سحر پس از تصرّف ساحر است در حواس، که آن امور خارقهٔ عادت در حواسّ موجود و محسوس می‌گردد، خلاف آنکه در خارج واقع است، چنانکه نائم می‌بیند صور را در نوم، داند عدم غفلت او و شرط است در وجود این صور و بقاء او در حس، و در وقت نوم ساحر را قدرت نیست که صور سحریه ایجاد نماید در حسّ، باقی دارد در حس. این است تحقیق کلام مولوی قدّس سرّه و آنچه که شیخ ولی محمّد فهمیده است که غرض مولوی آن است که معجزه از همّت رسول است و صورت مخلوقه از همّت باقی می‌ماند وقتی‌که در جمیع حضرات موجودات است که غفلت از جمیع حضرات ممکن نیست. پس رسول را غفلت نیست از آن صورت مخلوقه و لهذا باقی می‌ماند، به خلاف ساحر را در نوم غفلت است پس نوم نه به تصرّف قوّت خود، صورت را می‌تواند ساخت و نه باقی می‌تواند داشت، اگرچه در ابصار ناظران باشد.

و این شارح که فهمیده است سراسر غلط است، که خلق معجزه از همّت رسول نیست و

نمی‌تواند شد، چنان‌که دانستی. و اگر تصرّف همّت می‌بود پس در قدرت باشد، که از همّت خود پیدا سازد امر معجزه، پس ولی که صاحب همّت است نیز قادر باشد بر آن، پس قوّت بشریت عاجز نشد و معجز باقی نماند و نیز در صورتی که گمان برده به مخلوقیت آن به همّت موسی علیه السّلام آن صورت امور بود و این وقت نوم موسی علیه السّلام باقی نبود و کلام در دزدیدن عصا است وقت نوم. در وقت نوم موسی علیه السّلام همت خود با تجدّد صورت مار متوجه نساخته بود، پس محفوظ بودن آن عصا از دزدی به حفظ حقّ بود و همچنین مار شدن آن عصا نیز از قدرت الهیه بود، چنان‌که دانستی و دیگر خلل در کلام وی آن شد که رسول، هر رسول که باشد ارفع عارفان تابعین او است و مقام رسول عبدیت است بر وجه اتمّ که مقام عبدیت ارفع مقام عارفان است و در عبدیت، کمال آن است که در او شائبهٔ ربوبیت نباشد. همّت رسول صاحب همّت نیست و همّت او را تأثیر نیست، چنان‌که شیخ ابن فارض حموی، قدّس سرّه می‌فرماید:

و حزها بالولا میراث ارفع عارف　　　غدا همة ایثار تاثیر همة

حیازت کن میراث ارفع عارف را و آن ذات آن سرور است صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، یعنی میراث آن سرور بگیر و به آن ظاهر باش و مصراع ثانی بیان میراث به وهم آن ارفع عارف زائل کردن تأثیر است به همّت، که همّت را اصلاً تأثیر نباشد و چون رسول را تأثیر همّت نیست، پس معجزه از همّت صرف ایشان چگونه باشد. /۳۳/

تشبیه کردن قرآن مجید را به عصای موسی (علیه السّلام) و وفات مصطفی علیه السلام را تشبیه نمودن به خواب موسی علیه السّلام و قاصدان تفسیر قرآن را با آن دو ساحر بچه، که قصد بردن عصا را کرده بودند، چون موسی علیه السّلام را خفته یافتند

من کتاب و معجزت را رافعم　　　بیش و کم کن را ز قرآن مانعم

در این بیت اشاره است به آنکه بقاء معجزات از حفظ اللّه است، نه از همّت رسول (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و حاصل بیت آن است که اللّه تعالی می‌فرماید، من در حفظ کتاب که اعظم معجزات است هستم و دیگر معجزات را نیز حافظ هستم، که این کتاب و معجزات از همّت تو نیست. من منزل آیات دال[1] به رسالت تو هستم، پس حافظ آن باشم.

تا قیامت باقیش داریم ما　　　تو مترس از نسخ دین ای مصطفی

۱.در اصل: داو .

زیرا که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که خاتم‌الرّسالةاند، پس دین او قابل تناسخ نیست اصلا، لهذا عیسی علیه السّلام چون نازل شوند بر زمین بر همین دین مصطفوی خواهند بود.

هست قرآن مر تو را همچون عصا   کفرها را درکشد چون اژدها

در این، اشاره است به آنکه معجزهٔ عصا از همّت موسی علیه السّلام نبود، بلکه به جعل اللّه تعالی بود. همچنین نزول قرآن با صفت اعجاز از قدرت الهیه است و ظاهر است که همّت آن سرور عالم صلّی اللّه علیه و آله و صحبه و سلّم نبود، بلکه از اصطفاء اللّه آن سرور (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم)، قرآن معجزه نازل کرده بر او صلّی اللّه علیه و آله و صحبه و سلّم.

فلسفیّ و آنچه پوزش می‌کند   قوس نورت تیردوزش می‌کند

یعنی فلسفی و آنچه از دهان او ظاهر شده، مخالف قرآن همه مردود شوند و دین تو غالب باشد.

[بقیهٔ حکایت موسی علیه السّلام]

جان بابا چونکه ساحر خواب شد   کار او بی‌رونق و بی‌آب شد

باز رفت به قصّه و این داخل مقولهٔ ساحر مرده است.

و آنکه دل بیدار دارد چشم سر   گر بخسپد برگشاید صد بصر

در حدیث واقع است که: تنام[1] عینای و لا ینام قلبی[2]، این حال آن سرور (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بود به نظر ولایت او بود. پس اولیاء را هم این حال حاصل است، به برکت اتباع [او] صلّی اللّه علیه و آله و صحبه سلّم.

ور دلت بیدار شد می‌خسپ خوش   نیست غایت ناظرت از پنج و شش

.....

گفت پیغمبر که خسپد چشم من   لیک کی خسپد دلم اندر وسن

...... /۳٤/

پس یقینشان شد که هست از آسمان   زآن‌که می‌دیدند حدّ ساحران

در فتوحات مذکور است که چون ساحران سحر خود آوردند موسی علیه السّلام را خوف

---

۱. در اصل: ینام.

. ابو داود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود: ج۱، ص ۱۰۱؛ جعفر بن محمد الصادق (ع)، مصباح الشریعه: ص ۲.٤٤

عارض شد، چنان‌که اللّه تعالی می‌فرماید: «فَأَوْجَسَ فِی نَفْسِهِ خِیفَةً مُوسی قُلْنا لا تَخَفْ إِنَّک أَنْتَ اَلْأَعْلی» (طه، ٦٧)؛ پس یافت در نفس خود خوف را موسی، گفتیم ما مترس به‌درستی که تو اعلی هستی و غالب خواهی شد. پس ساحران دانستند که این سحر نیست، اگر ساحر می‌بود خائف نمی‌گشت و طریق سحر بر وی خفی نمی‌بود، پس او سحر نمی‌داند. باز چون عصا را انداخت و خورد مصنوعات آنها را، دانستند که این از حقّ است و ایمان آوردند و منقاد شدند و اگر موسی را خوف نمی‌بود، پس محلّ گمان آن بود که موسی در سحر فائق‌اند بر ساحران. این باعث عصا سحر آنها را باطل کرد، پس ایمان نمی‌آوردند.

پس از این کلام ظاهر شد که پیش از مقابله نمی‌دانستند که از آسمان است. پس به حسب ظاهر مخالف می‌افتد مر آن را که اینجا مسطور است. لیکن باید دانست که سحره که مقابله موسی علیه السّلام کرده بودند و کثیر بودند و این دو به این روش بودند که مولوی ذکر فرمودند که ایشان را یقین حاصل بود و قبل مقابله موسی علیه السّلام باقیان را از خوف موسی (علیه السّلام) یقین در آن وقت پیدا شد و این‌ها اکثر بودند و این غایت توجیه است و ظاهر آن است که این قصّهٔ تواریخ است، اعتماد را نشاید و از کشف مولوی نیست، تا بر آن اعتماد کرده شود و حقّ همان است که در فتوحات است پس منافی نیست.

پس ازاین‌رو علم سحر آموختن نیست ممنوع و چرام ممتحن

یعنی تعلیم سحر برای اینکه فرق میان معجزه و سحر معلوم شود و باطل از حق تمیز یابد حرام و مهان نیست، بلکه سحر کردن و عمل بر آن حرام است. پس تعلیم برای عمل نیز حرام است و آنچه محمد رضا گفته که مثلا اگر مسلمان سحر آموزد، برای اینکه اگر ساحری سحر کند و در اعتقاد اهل اسلام خلل اندازد، آن مسلمان برای حمیت دین سحر را به سحر ردّ کند، مباح باشد، مردود است، که این عمل به سحر است و این حرام است بلا شک. و کلام مولوی ناطق است به آنکه عمل سحر حرام است و ردّ سحر به سحر، به آن ماند که زنا ردّ بر زنا کند. غرض که آنچه گفته مزخرف است و کلام مولوی را اصلا دلالت نیست بر آن.

کامتحان کردیم ما را کی رسد امتحان تو اگر نبود حسد

یعنی امتحان کردیم و ما را امتحان نمی‌رسد، اگرچه حسد در میان نباشد. و شیخ افضل گفته که اگر حسد فرعون نمی‌بود امتحان نمی‌کردم، ما را آن نبود.

من شما را خود ندیدم ای دو یار   اعجمی سازید خود را ز اعتذار

.....

[جمع آمدن ساحران از مداین پیش فرعون و تشریف‌ها از وی یافتن و دست بر سینه کردن در قهر خصم که آن کار را دفع بر ما نویسی]

ذکر موسی بند خاطرها شده است   کاین حکایت‌ها است که پیشین بده است

.....

تا قیامت هست از موسی نتاج   نور دیگر نیست دیگر شد سراج

یعنی تا قیامت بر قدم موسی علیه السّلام ولی خواهد بود، که ولایت موسی خواهد یافت. زیرا که بر قدم هر نبیّ، ولیّ می‌باشد. پس آن نور ولایت که در موسی بود، همان نور ولایت قائم به قدم موسی علیه السّلام است، اگرچه فرق اصالت و تبعیت دارد، لیکن نور ولایت واحد است، دیگر نیست، اگرچه چراغ مختلف است و آن محل نور است، سابق چراغ تعین موسی بود، الحال تعین آن ولیّ است.

گر نظر در شیشه داری گم شوی   زآن‌که در شیشه‌ست اعداد دویی

ور نظر بر نور داری وارهی   از دویی و اعداد جسم ای منتهی

از نظرگاه است ای مغز وجود   اختلاف مؤمن و گبر و یهود

ظاهر آن است که مراد از شیشه تعینات خاصّه‌اند، حاصل آنکه اگر نظر سوی تعینات داری، که آن شیشه‌های نور ذات حق‌اند، غایب شوی از شهود وحدت حقّ سبحانه و تعالی، از آنکه این شیشه‌های تعینات موجب ظهور عدد دویی هستند و اگر نظر بر نور حقّ دارای خلاص شوی از این اعداد دویی، پس از نظرگاه است اختلاف مؤمن و کافر، زیرا که به جهت کثرت و نظر به وجود متعدّد انسان مکلّف گشت و رسول آمد پس مطیع مؤمن گشت و منکر کافر گشت و اگر نظر به وحدت نمی‌بود مشاهدهٔ حقّ واحد می‌بود و بس، همه کس را پس کثرت نمی‌ماند و تکلیف[1] از میان برمی‌خواست.

چنانکه بعضی عارفان فرموده‌اند که مراد از شجرهٔ منهیه آدم علیه السلام را شجرهٔ علم بود، که

---

۱. در اصل: تکلف

ماورای مشاهدهٔ او است و چون قریب این شجره شد و علم پیدا شد، مشاهده از میان رفت، ظاهر شد آدم و حوا را سوآت ایشان، که تعینات ایشان است، از جهت مشاهدهٔ وحدت بیرون شدند و بر زمین که محلّ تکلیف است انداخته شدند. پس سبب تکلیف رؤیت کثرت است و این عرض عریض دارد. محمد رضا گفته در قول وی قدّس سرّه، یعنی از اختلاف در نظر، اختلاف عقاید است و این معنی اگرچه می‌تواند شد، و لیکن آنچه که اوّلا گفته شد ادقّ کلام عالی است.

[اختلاف کردن در چگونگی شکل پیل در شب تار]

پیل اندر خانهٔ تاریک بود　　　عرضه را آورده بودندش هنود

.....

از نظرگه گفتشان بد مختلف　　　آن یکی دالش لقب داد آن الف

در کف هرکس اگر شمعی بدی　　　اختلاف از گفتشان بیرون شدی

یعنی به سبب اختلاف در نظر قولشان و مذهب مختلف افتاد. هر کسی فیل را به لقبی ملقّب ساخت و اگر بر حقیقت او نظر افتادی، این اختلاف برخاستی. چنانچه در بیت ثانی می‌فرمایند که اگر شمع کشف و عیان به دست ایشان بودی و به کشف، حقیقت را دریافتی، این اختلاف برخاستی.

چشم حسّ همچون کف دست است و بس　　　نیست کف را بر همهٔ آن دسترس

یعنی چشم حسّ از ادراک حقیقت امر قاصر است و انکشاف حقیقت، کار دل است.

چشم دریا دیگر است و کف دگر　　　کف بهل ورزیده در دریا نگر

جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب　　　کف همی‌بینی و دریا بی‌عجب

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم　　　ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم

ای تو در کشتی تن رفته به خواب　　　آب را دیدی نگر در آب آب

انتقال است از لفظ کفّ سوی کف دریا و ظاهر آن است که مراد از کف دریا، این بدن که تعین جسمی است و از دریا روح و حاصل آنکه این تن دیگر است که کثیف است و روح که لطیف و از معانی مجرّده است، دیگر است. پس این جسم از نظر دور کن و از دیدهٔ دل دریا را که روح است نگر و جنبش این بدن از روح است و تعجّب است که جسم را بینی و روح را نبینی، همچو کشتی هستیم و چشم دل تیره داریم و در روح که مثل آب است و روشن است هستیم، پس باید که این تیرگی را محو کرده در آب روح ببینیم. ای آنکه تو در خواب غفلت دل گرفتاری و از حقایق محجوب

هستی، روح را نگر و این‌قدر بینایی پیدا کن و آب آب را که کنایه از ذات حقّ است نگر و ببین از چشم دل در این کشتی تن و در این آب روح، که این همه شئونات او است تعالی. پس او را مشاهده کن در این شئونات، نه آنکه بر دیدن این شئونات قصر کنی و از ذات محجوب مانی.

و مراد از رفتن در خواب، در قول وی قدّس سرّه، که: «ای تو در کشتیّ تن رفته به خواب»، غفلت از حقّ است. پس منافی دیدن روح نباشد که در مصراع ثانی فرموده‌اند و شیخ ولی محمّد در این بیت از کف، تعینات مراد داشته و از دریا ذات حقّ و گفته که در این بیت اشاره است به تغایر اعتباری که میان مطلق و مقید است، اگرچه مقید به حسب حقیقت عین مطلق است و گفته که این اشارت است به مشاهدهٔ ذات از ورای حجاب صورت و پوشیده نیست که چون تعینات از نظر برخاستند، پس این مرتبهٔ فنا است و اینجا مشاهدهٔ ذات است، مر ذات را و مشاهده نماند و حجاب صورت به میان نماند. پس مشاهده من وراء حجاب صورت نماند و اگر از مشاهده شمرده شود، مشاهده به رفع حجاب است و این شارح قول وی را قدّس سرّه:

جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب   کف همی‌بینی و دریا بی‌عجب

بر تبیان جهت عینیت مقید را با مطلق حلّ کرده و گفته که اشارت است به سوی مشاهدهٔ ذات در آیینهٔ صور موجودات و پوشیده نیست بر تو که مصراع اوّل ناطق است به آنکه، جنبش این کف‌ها از دریا است روز و شب و چون از کف، تعینات مراد باشد و از دریا ذات حقّ، پس حاصل برآمد که جنبش این تعینات از عدم به وجود و یا از صفت به صفت دیگر، از ذات حقّ است.

پس لازم آمد که همه از او است و این چگونه بیان جهت عینیت باشد، بلکه بعید نیست که دعوی کرده آید که این بیان جهت غیریت است و فاعل غیر منفصل است و بر تقدیری که این مصراع بیان جهت عینیت باشد، پس این موجودات از این جهت مرآت نمی‌تواند شد، که مرآت غیر مرئی است. پس چگونه اشارت باشد به سوی مشاهدهٔ ذات در مرآت موجودات؟ بلی این مطلب درست می‌شود، اگر مجموع هر دو بیت را اشاره گردانیده آید سوی مشاهدهٔ ذات در مرآت موجودات، بدین وجه که قول وی قدّس سرّه که: «کف بهل وز دیده در دریا نگر»، اشاره باشد به اینکه تعینات را از نظر دور باید ساخت و این را کنائیه داشته شود و از گردانیدن این موجودات را مرأت، که آن مرأت مرئی نمی‌شود.

و در این بیت می‌فرمایند، بعد ساختن متعینات را مرآت، که جنبش این‌ها از ظهور حقّ است

و حقّ در این مرآت است، پس چگونه ذات حقّ در این مرآت دیده نشود. البته دیده خواهد شد. پس در این دو بیت اشارت شد به سوی گردانیدن موجودات مرآت حقّ و این شارح گفته که در قول وی قدّس سرّه که: «ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم»، مردا است که صور اجسام عالم که سابق به کف دریا تشبیه داده بودند و اینجا به کشتی تعبیر فرمودند و آب را عبارت از روح گردانیده و گفته که این بیت اشاره است به سوی مشاهدهٔ ذات در آیینهٔ معنی، که ارواح است.

پوشیده نیست که در این بیت تیرگی چشم بیان فرمودند در آب روشن. پس این بیت اشاره به سوی مشاهدهٔ ذات در مرآت ارواح چگونه باشد، مگر آنکه از تیرگی چشم مراد از غفلت و فنای اسم و رسم باشد. پس در این صورت چون مشاهدهٔ فنا شده، مشاهده کجا، که مشاهده بقای مشاهد می‌خواهد، مگر آنکه این فنا را مشاهده نام نهاد، به بودن ذات حقّ مشاهد[1] نفس خود را به حقّ و این شارح گفته در قول وی قدّس سرّه که: «ای تو در کشتیّ تن رفته به خواب»، که از خواب مراد است بی‌خودی و فنای محبّ در مشاهدهٔ محبوب در مشاهدهٔ عالم معنی و ارواح.

و گفته که مقصود از این بیت تنبیه است، تا به آن‌کس را که مشاهدهٔ ذات در آیینهٔ معنی دست داد و این را تجلّی ذاتی شمرده و دانسته که ذات حقّ عبارت از روح است و ورای این مرتبه، ذات نیست. پس می‌فرماید که اگرچه مشاهدهٔ محبوب است، لیکن در پردهٔ معنی است. لیکن مشاهدهٔ ذات و تجلّی ذات، آن است که ورای صورت و معنی باشد.

و پوشیده نیست بر تو کسی که مشاهدهٔ ذات در معنی و روح کرده است. پس معنی و روح مرآت شدند و ذات مرئیه در آن مرأت، البته غیر آن خواهد بود. پس چگونه خواهد دانست که ذات، عین روح است، با وجود آنکه مرآت و مرئی‌اند و کسی را این مشاهده میسّر است او عارف است و عارف چگونه خواهد دانست که ذات حقّ، عین روح است، ورای روح مرتبه دیگری نیست و این کفر جلی است و تجلّی ذات که دعوی کرده که ورای صورت و معنی است، غلط است، که ذات بحت من حیث هی متجلّی نمی‌باشد اصلا و به این اشاره فرمودند حافظ شیرازی (رح) :

عنقا شکار کس نشود دام بازچین   کآنجا همیشه باد به دست است دام را

و نمی‌شود ذات متجلّی مگر در تجلّیات و آن تجلّیات تعینات‌اند، یا معنی خواهد بود، یا صورت، و اگر از تجلّی ذات، مقام فنا اراده کرده که آنجا ذات مشهود است مر ذات را. پس در آن

---

۱. در اصل: مشاهده.

مرتبه تجلّی و مشاهده مر فانی را نیست. پس تجلّی ذات است و شاید که مراد از تجلّی ذات مشاهدهٔ ذات بعد نزول از فنا به وجهی که اسما و عالم از او متأخّر باید. و مشهود او ذات به وجهی شود که اسماء از او منبثّ‌اند و عالم از او صادر، و این مقام افضل را صد یقین بود، چنان‌که در فتوحات مذکور است.

و یا مراد از تجلّی ذات مشاهدهٔ احدیت ذات به اسماء و صفات به وجه اجمال که تعین اوّل است، مراد باشد، و لیکن در مقامات دیگر کلام این شارح آبی است از این هر دو وجه که گفته است که تجلّی ذاتی مثل برق خاطف است و گفته که از شیخ چنین شنیدم و این هر دو مشاهده که گفته شد مثل برق خاطف نیست، بلکه آن را بقا است و بعد آنچه که دانستی این بدان که بر تقریر این شارح نظم کلام مولوی قدّس سرّه بهتر می‌گردد، که سابق ذات مراد داشته و اینجا از آب، روح مراد داشته، با وجود آنکه آب که بر او کشتی می‌رود و دریا شی واحد است. /۳۵/

موسی و عیسی کجا بد کآفتاب   کشت موجودات را می‌داد آب

یعنی موسی (علیه السّلام) و عیسی (علیه السّلام) و آدم (علیه السّلام) و حوّا (علیه السّلام)، یعنی این نوع انسان در وجود عنصری نیامده بود که اللّه تعالی عالم را آفریده بود، اگرچه عالم که با روح انسان مثل جسد بود بلا روح و از وجود این نوع انسان کامل گشت، چنان‌که جسد مرده است و از نفخ روح کمال حیات یافت. این‌چنین تحقیق گردید شیخ اکبر قدّس سرّه در فصّ آدمی از فصوص الحکم. و مقصود از این دو بیت آن است که وجود انسان کامل متأخّر است از وجود عالم، چنان‌که علّت غائیه در وجود متأخّر می‌آرد.

این سخن هم ناقص است و ابتر است   آن سخن که نیست ناقص زان سر است

یعنی در بیان اسرار که علم اسرار را وافی نیست و سخنی که از حقّ می‌رسد، آن ناقص نیست، لیکن عبارت بشریه در بیان آن قاصر است.

گر بگویم زان بلغزد پای تو   ور نگویم هیچ زان ای وای تو

یعنی اسرار به تفصیل و صاف گفتن نمی‌تواند شد. بترس آنکه شاید در لغزش اندازد مخاطب را به قصور فهم او از رسیدن به آن. پس یا به انکار و تکذیب کشد و یا به الحاد کشد و ترک بالکلّیه نیز مناسب نیست که طالب تشنه را آب باید. لهذا بر تبیان اسرار در حکایات و امثال اتّفاق افتاد، چنانکه فرمودند:

خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران　　　گفته آید در حدیث دیگران.

بسته‌پایی چون گیاه اندر زمین　　　سر بجنبانی به بادی بی‌یقین

یعنی پای تو بسته شده است و تو سیر نمی‌توانی کرد، تا اسرار یابی. پس باید که پای دل را از گل تن بیرون کنی[1]، تا سیر میسر گردد و می‌شاید که در این کلام اشارت باشد به آن علوم که شیخ اکبر قدّس سرّه فرموده‌اند که آن علم ارجل است، که از مشی به ارجل بر صراط مستقیم حاصل می‌شود و تفصیل آن در فصوص است که ربّ را صراط مستقیم است، بر آن می‌رود در حالی که آخذ است ربّ ناصیهٔ عبد را و آن صراط البتّه به سوی ربّ خود می‌رساند. پس کافر را به سوی ربّ وی که اسم مضلّ است، می‌رساند و مؤمن را به سوی هادی که ربّ او است، می‌رساند و بیان آن عرض عریض دارد از فصوص الحکم باید طلبید و خواجه حافظ در این باب می‌فرمایند:

در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست　　　بر صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست

پس پای دل تو در گل تن مانده است. تو را کشف این علم که موقوف بر اخراج پای از گل است، نمی‌تواند شد، تا معلوم کنی که همه بر صراط ربّ خود که مستقیم است می‌روند به جز از ربّ که بر صراط مستقیم خود است و کسی راه ربّ خود گم نکرده است.

چون حیات از حقّ بگیری ای روی　　　پس غنی گردی ز گل در دل روی

روی: سیر تروتازه، می‌فرمایند که چون بقا یابی به بقای حقّ پس از این گل برآیی و در دل خود سیر کنی و ببینی به چشم دل صراط ربّ مستقیم را، که همهٔ عباد بر آن می‌روند به حکم خبر و این صراط شرعی نیست، که مطلوب است رفتن بر آن و مورث خروج پای دل از گل تن و مرور بدین صراط نیست، مگر آن‌کس را ربّ او اسم هادی است و مراد از امر بیرون کردن پای دل از گل امر است به اختیار صراط شرعیه، که صراط انبیاء است.

آن‌چنان کز نیست در هست آمدی　　　هین بگو چون آمدی مست آمدی

مراد از نیست مرتبهٔ احدیت است، که در آن هیچ ممکن را ثبوت نیست و ممکن از واجب ممتاز نیست و نیست وجود مگر حق را و بس. و حاصل آنکه انسان از مرتبهٔ احدیت که مرتبهٔ عدم او است، بلکه عدم جمیع ممکنات است، در مرتبهٔ واحدیت و تعین ثانی آمده، ثبوت علمی گرفت و اعیان ثابتهٔ او در علم متقرّر گشت، زیرا که در مرتبهٔ واحدیت، ممکن از واجب ممتاز گشت و

---

۱. در اصل: کن.

اعیان ممکنات متقرّر گشت در ثبوت علمی و اعیان انسان نیز در این مرتبه متقرّر گشت باز از مرتبهٔ واحدیت، در عالم ارواح وجود گرفت، بعد از آن به مثال آمده، وجود مثالی گرفت، بعد از آن در عالم شهادت آمد و این راه آمدن نیستی گشته و مست و غافل آمد. پس باید که همین راه برود در مشاهده از عالم شهادت به مثال و از مثال [به] ارواح [و] از ارواح به اسماء و واحدیت و از آن به احدیت و تعین اول و بعد از آن فانی شود در ذات که هیچ علم نماند و بعد فنا، به بقای به این راه نزول کند و این تمثیل در محض آمد و رفت نه است نه در نسیان.

چیز دیگر ماند امّا گفتنش　　　با تو روح القدس گوید نی منش

مراد از روح القدس عالم ملائکه است، چنانکه عقل اول که معبر به قلم است و نفس کل که معبر به لوح است و دیگر ملائکه، جبرئیل مراد نیست، چنان‌که شارحی گمان برده که جبرئیل بر اولیاء نازل نمی‌شود، مگر به جهت ارهاص نبی که متوقّع الوجود است، چنانکه بر حضرت مریم (علیها السّلام) می‌آید.

نی تو گویی هم به گوش خویشتن　　　بی‌من و بی‌غیر من ای هم تو من

یعنی هر چیز که مشهود تو شود و تو از او مستفید شوی، معارفی را، آن مفیض تویی و تو از صورت خود استفاده می‌کنی و تویی خطاب‌کننده و تویی مخاطب و همچنین در خواب صورتی بینی. آن صورت که به تو خطاب می‌کند، آن صورت تو است و صورت تو پیش تو حاضر می‌شود و تحقیقش آن است که انسان، جامع جمیع حقایق کونیه و مثالیه و روحیه و اسمائیه است. پس در وقتی که مشاهدهٔ چیزی که در مثال مطلق و مفید است می‌شود و صورتی که در رائی است مرئی می‌گردد و آن صورت به قدر استعداد رائی افاضه می‌کند، چنانکه مولوی قدّس سرّه می‌فرمایند:

«تو یکی تو نیستی ای خوش‌رفیق»، یعنی تو یک شخص متوحّد به وحدت حقیقیه نیستی، بلکه تو مجموعهٔ همهٔ اشیاء هستی. پس هر چیز که مشهود تو می‌شود، در تو است، خارج از تو نیست و این حکم عامّ است در همهٔ مشهودات، خواه ملک باشد، خواه غیر وی، خواه در یقظه باشد، خواه در نوم. پس جبرئیل که مشهود رسل علیهم السّلام است و وحی از جانب حقّ سبحانه می‌رساند، آن حقیقت جبرئیلیه است، که قوّتی از قوای رسل بود، متصوّر شده در عالم مثال، به صورتی که مکنون بود در رسل علیهم السّلام مشهود می‌شود و مرسل می‌گردد و پیغام حقّ می‌رساند. پس رسل مستفیض از خودند، نه از دیگری پس هرچه رسل علیهم السّلام مشاهده

می‌کنند، مخزون در خزانهٔ جناب ایشان بود.

و همچنین عزرائیل علیه السّلام که به وقت موت مشهود می‌شوند میت را، آن همان حقیقت عزرائیلیه است، که قوّتی از قوای میت است، که متصور شده، به صورتی در عالم برزخ مشهود می‌شود میت را و این صورت هم مکنون بود در میت و به این مشیر است قول اللّه تعالی:«قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَک اَلْمَوْتِ اَلَّذِی وُكِلَ بِكمْ» (سجده: ۱۱)؛ بگو ای محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم، وفات می‌دهد شما را آن ملک‌الموت که سپرده کرده شده است به شما، یعنی در شما است، قوّتی از قوای شما شده و در قبر که منکر و نکیر مشهود خواهند شد از همین قبیل است و این حکم عامّ است در جمیع اقسام رؤیا که در خواب نمود شود.

و در خواب که صورت رسول (صلّی اللّه علیه و آله سلم) نمود شود و آن صورت هم از صور رائی است که در رائی بود در او روح رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم متجسّد شده، به صورتی که در رائی بود امر و نهی می‌کند. پس مگر گفته شود صورتی که مشهود می‌شود عین رائی است، صحیح است و اگر گفته شود که مرئی رسول صلّی اللّه علیه و سلم است نیز صحیح است.[۱] و این‌چنین نیست که رؤیا بر دو نوع است، یکی آنکه در آن صورت خود نمود می‌شود و نوع دیگر آن است که شخص مغایر نمود می‌شود و این نوع بر این تقدیر است که آن شخص مرئی، نبیّ یا ولیّ کامل باشد و این قول اگرچه مختار شیخ افضل است، لیکن مخالف صوفیه اهل اللّه کرام است. قال الشیخ الاکبر فی الفص الشیثی[۲] من فصوص الحکم:

[۳]فای صاحب[٤] کشف شاهد صورة تلقی الیه ما لم یکن عنده من المعارف و تمنحه[٥] ما لم یکن قبل[٦] ذلک فی یده[۷] فتلک الصورة عینه لا غیره فمن شجرة نفسه جنی[۸][۹]ثمرة غرسه.

---

۱. در اصل: + صلّی اللّه علیه و آله و سلم

۲. در اصل: الشیء

۳. در اصل: + فالحکم

٤. در اصل: الصاحب

٥. در اصل: تمنحة

٦. در اصل: مثل

۷. در اصل: یدة

۸. در اصل: حتّی

۹. در اصل: + هو

آن تویی زفتت که آن نهصد تو است　　　قلزم است و غرقه‌گاه صد تو است

زفت: به زای معجمه یعنی آن تویی زفت تو، تویی [با] یای کثرت است. و بعضی به رای مهمله خوانده‌اند و حاصل آنکه آن تویی تو رفت[1] از میان، که تویی کثیر بیدار شد بعد بقا باللّه. بر این تقدیر این مخصوص به عارف باشد و اولی اوّل است که عامّ است همه را.

دعوت کردن نوح علیه السّلام پسر را و سر کشیدن او که بر سر کوه روم و چاره کنم و منّت تو نکشم

هین بیا در کشتی با ما نشین　　　تا نگردی غرق طوفان ای مهین

این سؤال و جواب که فیما بین نوح علیه السّلام و ابن وی کنعان واقع شده، در این آیهٔ مذکور است: «وَ نادی نُوحٌ اِبْنَهُ وَ کانَ فِی مَعْزِلٍ یا بُنَیِ اِرْکَبْ مَعَنا وَ لا تَکُنْ مَعَ اَلْکافِرِینَ» (هود: ۴۲)؛ و آواز کرد نوح علیه السّلام پسر خود را و بود آن پسر در گوشه و کنار و سوار شو با ما در کشتی و مشو همراه کافران.

و این امر به سوار شدن یا دعوت سوی ایمان است، یعنی مسلمان شو، بر کشتی سوار شو و یا به جهت آن که آن پسر منافق بود، پیش نوح (علیه السّلام) ایمان خود ظاهر می‌کرد، و الاّ نطلبیدن نوح علیه السّلام برای سواری کشتی در بیت نمی‌افتد که اللّه تعالی فرموده بود مر نوح (علیه السّلام) را: «وَ لا تُخاطِبْنِی فِی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ» (هود: ۳۷)؛ خطاب مکن در حقّ آن کسانی که کافر شدند، به‌درستی که ایشان محکومند به اغراق.

پس چون کافران محکوم شدند به اغراق، پس نشاندن کافر در کشتی که محلّ نجات است، بلا شبه راست نمی‌آید، «قال ساوی الی جبل یعصمنی من الماء» (هود، ۴۳)؛ گفت ابن نوح علیه السّلام در جواب قول نوح علیه السّلام، قریب است که جای می‌گیرم به کوه، پناه خواهد داد این کوه ما را.

در این ذکر شناوری نیست، بلکه ظاهر آن است که مقصود او آن بود، کوه بلند است، آن آب به او نخواهد رسید و شاید مراد آن باشد که من شناوری کرده به کوه رسیده، جای امن خواهم گرفت بر آن کوه به سبب بلندی آب، که او عاصم خواهد گردید. «قالَ لا عاصِمَ اَلْیَوْمَ مِنْ أَمْرِ اَللّهِ إِلاّ مَنْ رَحِمَ» (هود: ۴۳)؛ گفت نوح علیه السّلام در جواب، نیست عصمت‌دهنده احدی را امروز از حکم اللّه به

---

۱. در اصل: زفت.

اغراق، مگر آن‌کس را که رحم کرده است اللّه تعالی، که ایمان آورد و در این کشتی نشست. /۳۶/

گفت من کی پند تو بشنوده‌ام　　　که طمع کردی که من زین دوده‌ام

این مطابق آن است که طلب نشستن او بر کشتی دعوت سوی ایمان بود و احتمال دارد که در این وقت نفاق خود را ظاهر ساخت و گفت که من گاهی پند تو قبول نکرده بودم و ایمان نیاورده بودم و تو را الحاح طمع افتاد که من از دوده اهل اسلامم.

هین مکن باب که روز ناز نیست　　　مر خدا را خویشی و انباز نیست

بدان که نوح علیه السّلام رسول مکرّم بودند، نبود نطق ایشان از هوا، بلکه مبلّغ بودند از حقّ سبحانه. پس قول او (علیه السّلام) قول حق بود که او (علیه السّلام) تبلیغ آن می‌کرد. پس انکار قول او تکذیب مبلّغ عنه و قول او است. پس ناز کردن با او (علیه السلام) و نشنیدن قول او به سمع قبول، به جهت آن که او مبلّغ بود ناز با حق است و تکذیب قول حقّ است. پس حضرت نوح[1] (علیه السّلام) می‌فرمایند: این وقت، وقت ناز نیست، من مبلّغ هستم و این ناز با اللّه سبحانه می‌گردد و خدا از خویش و انباز بری است و همهٔ کسان عبید اویند سبحانه و ناز با خویش و اقارب[2] می‌باشد، نه عبد را با مولی و آنچه که شیخ ولی محمّد گفته که نوح علیه السّلام اشارت به نفس خود می‌فرمایند و در این وقت نوح علیه السّلام به مقام الوهیت متحکم بود و او به جلال الهیت متّصف بود، سراسر غلط است، که نوح علیه السّلام در مقام عبدیت بود. اللّه تعالی می‌فرماید:

«إِنَّهُ كانَ عَبْداً شَكُوراً» (اسراء: ۳)؛ به‌درستی که بود آن نوح عبد بسیار شکرکننده. و تعبیر کرد نوح (علیه السّلام) را به عبد در این قول: «فَكَذَّبُوا عَبْدَنا» (القمر: ۹)؛ تکذیب کردند قوم نوح، عبد ما را که نوح (علیه السّلام) است و چون او عبد است هرگز متحکم به الوهیت نبود، بلکه متحکم بود به جهت نیابت از سید و متحکم سید او بود و نوح (علیه السّلام) متادّب بود به غایت تادّب، هرگز اوصاف الوهیت به خود نسبت نمی‌کرد.

تاکنون کردی و این دم نازکی است　　　اندر این درگاه کس را ناز نیست

یعنی تا اکنون ناز کردی، این وقت نزاکت دارد که اگر ایمان نیاری غرق می‌شوی و به عذاب

---

۱. در اصل: نوع.
۲. در اصل: اقا.

ابدی گرفتار شوی و در درگاه حقّ ناز کلام چیست، که هیچ نیست.

نیستم مولود پیرا کم بناز　　　نیستم والد جوانا کم گراز

این حکایت قول حقّ است که نوح (علیه السّلام) تبلیغ آن فرمودند و نیست چنان‌که ولی محمّد گمان برده است که تعبیر از خود به صیغهٔ متکلّم کردند، قائم به مقام الوهیت بودند، زیرا که این قول غلط است که مقام نوح علیه السّلام مقام عبدیت بود و عبد متأدّب بود و لاف ربوبیت و الوهیت گاهی نزد، بلکه قول نوح علیه السّلام وحی از حقّ بود، که تبلیغ آن می‌فرمود گاهی حقّ خود را به صیغهٔ غائب تعبیر می‌کرد، و گاه به صیغهٔ متکلّم.

اندر این گفتن بدند و موج تیز　　　بهر سر کنعان کز او شد ریز ریز

چنان‌که اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ حالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ» (هود: ٤٣)؛ و حائل شد میان نوح علیه السّلام و پسر وی موج پس شد آن پسر را از غرق‌شدگان.

نوح گفت ای پادشاه بردبار　　　مر مرا آخر مرد و سیلت بردبار

این الفاظ صریح‌اند در آنکه نوح علیه السّلام در مقام عبدیت بود و بری بود از لاف الوهیت لهذا به دعا مشغول شد، چنان‌که شأن عبید است و هرگز قدرت تصرف بر ابقای احدی نداشت و در وقت طوفان و همّت او را تأثیر نبود.

وعده کردی مر مرا تو بارها　　　که بیابد اهلت از طوفان رها

این مضمون این آیت است: «وَ نادی نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِی مِنْ أَهْلِی وَ إِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ ٱلْحاكِمِينَ» (هود: ٤٥)؛ و ندا کرد نوح ربّ خود را، پس گفت ای ربّ به‌درستی که پسر من نیز از اهل من است و وعدهٔ تو حقّ است و تو احکم الحاکمین هستی، این دعا استکشاف حال و رفع این حیرت است، که اللّه تعالی وعده به انجای اهل کرده بود و پسر او نجات نیافت: «قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ» (هود: ٤٦)؛ اللّه تعالی گفت در جواب که، ای نوح آن پسر از اهل تو نیست و من وعدهٔ نجات اهل کرده بودم به‌درستی که او عمل غیر صالح است و اهل نبیّ فرد صالح است، یعنی اهلیت نسبت نیست، بلکه اهلیت صلاح است.

عاشق صنع خدا بافر بود　　　عاشق مصنوع او کافر بود

یعنی صنع صفت حقّ است و مصنوع مخلوق حقّ است و غیر حقّ است، به اعتبار آنکه مصنوع است پس عشق صنع عشق صفت الهیه است و عشق مصنوع عشق غیر است و اوّل کمال

عاشق است و ثانی نقصان، بل کفر طریقت عشق مصنوع به جهت آن، که او متعلّق صنع است و مظهر او است، داخل عشق صنع است، نه عشق مصنوع. بحر العلوم /۳۷/

توفیق میان این دو حدیث که الرّضا بالکفر کفر، راضی شدن به کفر کفر است و حدیث دیگر که من لم یرض بقضائی فلیطلب ربّا سوائی، کسی که راضی نشد به قضای من پس طلب کند ربّ سوای من، یعنی راضی شدن به قضا فرض ضرور است.

گفتمش این کفر مقضی نی قضا است — هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواجه از مقضی بدان — تا شکایت حلّ شود اندر جهان
راضیم بر کفر زان‌رو که قضا است — نی از آن‌رو که نزاع و کفر ما است
کفر از روی قضا خود کفر نیست — حقّ را کافر مخوان اینجا مایست

این جواب را شیخ اکبر قدّس سرّه در فتوحات ذکر فرمودند و حاصل آن است که قضا غیر مقتضی است و قضا عبارت است از ایجاد و احکام موافق قدر، که راجع است به استعداد اعیان ثابته. پس قضا از صفات فعلیهٔ حقّ است و رضا بدان فرض است و شکایت اللّه تعالی، که چرا چنین و چنان قضا کرد، حرام است و امّا رضا به مقضی پس مطلقا فرض نیست، بلکه اگر مقضی از شفاعت مقضی علیه مقضی گشته، چون کفر و سایر معاصی، پس رضا و خوشی به وقوع آن از مکلّف حرام است، بلکه شکایت و ناخوشی به سبب اتّصاف به این مقضی ضروری و واجب است.

و امّا قضا، پس ناخوشی به آن موجب شکایت حقّ می‌گردد بر ایجاد آن و این حرام است، چه اللّه تعالی هرچه حکم که بر عبد کند و هر تصرّف که در ملک خود می‌کند، عین حکمت و صواب است. پس رضا به قضا به این معنی که خوشنود بودن از ایجاد این امور قبیحه و دانستن که ایجاد این امور خالی از حکمت نیست و عدم شکایت در ایجاد این امور فرض است که این تصرّف است در ملک، خود مقتضای عبدیت آن است که از تصرف سید خود ملال نیارد و شکایت نکند:

گر قبولم کنی و گر مردود — نتوانم زدن دم از فریاد

و امّا مقضی پس به جهت آنکه مقضی حقّ است و محلّ ظهور صفت حقّ و اسم او است، پس رضا به قضا مستلزم است مر رضا به مقضی را، به این جهت چنان‌که مولوی قدّس سرّه می‌فرمایند: «راضیم از کفر زان‌رو که قضا است» و مقضی بما انّه که کفر است و یا زنا است مثلا، به آن رضا و خوشنودی نباید و شکایت صدور آن از مکلّف فرض است، بیزاری از آن ضروری

است و کفر و معصیت نیست، کفر و معصیت مگر از جهت صدور از مکلّف، نه از آن جهت که متعلّق قضاء است و مظهر اسمای الهیه است پس رضا به کفر، بما انّه کفر است حرام و همچنین رضا، معصیت دیگر.

کفر جهل است و قضای کفر علم　　　هر دو یک کی باشد آخر علم و خلم

خلم به معنی غضب و حاصل آنکه کفر جهل مرکب است و ناشی از جهل است، پس این مقضی قبیح است و قضا ناشی از علم، که قضا عین حکمت منبعثه از علم است. پس این کمال است و اینجا سرّی است که شیخ اکبر قدّس سرّه در فتوحات بیان کرده و سابق نیز بیان آن گذشته است که افعال قبیحه که از مکلّف صادر می‌شود، به نظر ذات خود قبیح نیستند بلکه حسن ذاتی دارند، که آن مظهر اسمای صفای حقّ‌اند و شأنی‌اند از شئونات حقّ و قبح در آن نیست، مگر به سبب مکلّف آتی آن افعال، که در طبیعت آن افعال ایلام است که بدون اعتبار معتبر، مقتضای آن افعال آن است که آتی آن افعال را مستحق و سزاوار الم گرداند، بلکه خود متصوّر به صورت دیگر گردیده مولم شود لهذا شریعت حقّه نهی از آن فرمود که شریعت کاشف منجیات و مولمات است، پس معیار این قبیح، شرع است، پس به سبب مخالفت[1] امر تشریعی او سبحانه، قبیح است و این قبیح نسبتی است و داند چون توبه از مکلّف صادر شد، مخالف شرع برخاست. این قبح نسبتی زائل شد و بر حسن ذاتی خود بماند، چنان‌که اللّه تعالی می‌فرماید در حق تائبان: «فَأُوْلَٰئِکَ یُبَدِّلُ اَللّٰهُ سَیِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (الفرقان: ۷۰)؛ آن تائبان آن کسانند که بدل می‌کند اللّه تعالی سیئات آن‌ها را حسنات، که آن سیئه حسنه گردد و مولم نباشد، بلکه بر حسن ذاتی خود باشد و کلام قدّس سرّه را به این اشاره باید گفت، به این وجه، کیفر کفر است و قضای آن حکمت. پس به نظر مکلّف که جهل او را زیان دارد قبیح است و نامرضیّ است، به معنی آنکه جزای آن، حصول الم است و این جهت نیست، مگر جهت از مکلّف، پس به این جهت رضا به آن حرام است و به جهت آنکه مقضیّ است، مطابق حکمت است، پس حسن است فی ذاته.

در بیان آنکه حیرت مانع بحث و فکرت است

این سؤال و این جواب است ای گزین　　　که سر این‌ها ندارد مرد دین

یعنی این‌چنین است سؤال و جواب بی‌فایده که از کار باز می‌دارد مرد دین را که مشغول به

---

۱. در اصل: مخالف.

کارهای دینیه[۱] است، پس او سر آن نداند، چنان‌که آن آیینه‌دار تمیز میان موی سفید و سیاه، از کار او را باز می‌داشت، او مویها پیش او گذاشت.

دردمندان را نباشد فکر غیر　　　خواه در مسجد برو خواهی به دیر
غفلت و بی‌دردیت فکر آورد　　　در خیالت نکته‌ای بکر آورد
جز غم دین نیست صاحب درد را　　　می‌شناسد مرد را و کرد را

حاصل این ابیات چنین می‌نماید که، کسی که، درد عشق می‌دارد، غیر معشوق ملحوظ او نمی‌باشد در مواضع خیر و در مواضع شرّ و غیر معشوق را نمی‌بیند اصلا و اعتراض بر احدی نمی‌کند و نیست او را مگر فکر دین خود، در عمل می‌کوشد، خواه عمل بدنیه باشد یا قلبیه تا به معشوق برسد و غیریت از نظر او مرتفع گردد. مرشد است به این گفته شد این آیه: «یا أَیهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا عَلَیکمْ أَنْفُسَکمْ لا یضُرُّکمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اِهْتَدَیتُمْ إِلَی اَللّٰهِ مَرْجِعُکمْ جَمِیعاً فَینَبِّئُکمْ بِما کنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده: ۱۰۵)؛ ای مؤمنان، لازم گیرید انفس خود را در اتباع مشروع حقّ سبحانه، شما را ضرر نخواهد رسانید کسی که گمراه شده، وقتی که شما هدایت یافتید، یعنی حفظ نفس خود بکنید و گمراهی دیگران در اهتدای شما ضارّ نیست و این نکنید که معترض بر دیگران باشید و خود را فراموش سازید و این بدانید که رجوع هرکس به سوی حقّ است که او است که عالم به خیر و شر پس، بیان خواهد کرد آنچه عمل می‌کنید، پس باید که غیر را بد ندانید و در تهذیب اخلاق خود کوشید.

در بیان آنکه در میان صحابه، حافظ کسی نبود

در صحابه کم بدی حافظ کسی　　　گرچه شوقی بود جانشان را بسی

حاصل آنکه اهم علم اسرار قرآنیه است، لهذا صحابه کم بودند که حافظ الفاظ قرآن باشند که همّت ایشان مصروف بود بر اطلاع اسرار، و تفرّغ نبود ایشان را برای حفظ الفاظ، چنان‌که در بیت تالی می‌فرمایند: چون‌که مغز به کمال رسید، پوست رقیق شد، حاجت بدان نماند.

زآن‌که چون مغزش در آگند و رسید　　　پوستها شد بس رقیق و واکفید

یعنی به کمال رسید و واکفید یعنی ترکیده شد.

مغز علم افزود کم شد پوستش　　　زانکه عاشق را بسوزد دوستش

چون‌که شخص به مغز علم رسد و آنچه معلوم بود عیان گردد، پوست که ظاهر است، کم شود، برای اینکه عاشق، معشوق را می‌سوزد و فنا سازد و چون فنا سازد، پس او کجا ماند.

---

۱. در اصل: دنیه.

وصف مطلوبی چو ضدّ طالبی است　　　وحی برق نور سوزان نبی است

برق موصوف و نور سوزان صفت او و این مرکب تقییدی مضاف سوی نبیّ و حاصل آنکه وصف مطلوبی که حقّ را است و وصف طالبی که بشر را است، هر دو ضدّند و وحی نبیّ برق سوزان آن تضادّ است، که چون بر وحی نبی استقامت دارد، بشریت فنا گردد و داند که طالب و مطلوب یکی است و یا اینکه وصف طالبی و مطلوبی چون باهم متضادند، در یک محل و طالب عین مطلوب است و از این در حیرت افتاده است و وحی برق سوزان، این تضادّ است، که چون عارف به مقام عبدیت درآید و داند که طالب، عبد ذلیل و مطلوب اله قدیم است، پس تضادّ به سبب تغایر محل مرتفع می‌گردد و این عدم[1] تغایر از مقام[2] [3] وحی نبیّ است و صاحب این مقام، اعلی عارفان است. /۳۸/

جمع صورت با چنین معنیّ ژرف　　　نیست ممکن جز ز سلطان شگرف

مراد از سلطان، آن عارف است که به فنا رسیده و نزول به بقا کرده، قائم به عبدیت شده.

جمع ضدّین از نیاز افتاد ناز　　　باز در وقت تحیر امتیاز

یعنی چون متّصف به اوصاف الوهیت گردید، پس او در ناز است، که شأن ربوبیت است، پس با نیاز ضدّیت دارد، چگونه با نیاز جمع شود. پس ادب از او نیاید و دیگر آنکه او در تحیر محموده است و چون حیرت به میان آمد، امتیاز ربّ و عبد از میان رفت، پس ادب کجا ماند و امّا او چون سلطان شد که قائم به مقام عبدیت گردید، پس او همهٔ صفات کمالیه را صفات حقّ دید و خود را ذلیل و مفتقر دید، پس از او ادب فروگذاشت نخواهد شد و در ذات متّصفه به صفات متضادّه و ظهورات[4] و تجلّیات کثیره متحیر است با ملاحظهٔ عبدیت و ذلّت و افتقار خود، پس او متأدّب کامل است و این مقام رسل و انبیاء و کمل اولیا از افراد و اقطاب و از غیر ایشان قلیل‌اند.

چون عصا معشوق عمیان می‌شود　　　کور خود صندوق قرآن می‌شود

یعنی آنکه کور است از اسرار قرآن و حافظ است مر الفاظ را و نظم را به منزلهٔ صندوق‌اند که در آن مصاحف نهاده شده و آنکه فهم اسرار دارد او بهترین است از این حافظ.

باز صندوقی پر از قرآن به است　　　زانکه صندوقی بود خالی به دست

---

۱. در اصل: علم.

۲. در اصل: قیام.

۳. در اصل: + از.

۴. در اصل: ظهورا.

یعنی این حافظ که فهم اسرار قرآن ندارد که به منزلهٔ صندوق است، خالی از قرآن بهتر است و حفظ نظم هم مرتبه دارد و آن صندوق که خالی است، بهتر است از آنکه پر است از اندیشه‌های باطل و اخلاق ذمیمه.

داستان مشغول شدن عاشق به عشق‌نامه خواندن و مطالعه کردن عشق‌نامه در حضور معشوق و معشوق آن را ناپسند داشتن، که طلب الدّلیل عند حضور المدلول قبیح و الاشتغال بالعلم بعد الوصول الی المعلوم مذموم .

جستن دلیل بعد حاضر شدن مدلول و مشهود شدن آن قبیح است که اشتغال بالا یعنی است و اشتغال به تحصیل علم بعد رسیدن سوی معلوم و مشهور شدن آن معلوم، مذموم است، که اشتغال است به مانع، از مشاهده.

آنچه می‌دیدم ز تو پارینه سال　　　نیست این دم گرچه می‌بینم وصال

شیخ ولی محمّد گفته که این ابیات در بیان دقیقه است که محبوب هیچ‌کس موجود خارجی نیست، بلکه امر خیالی و عدمی است. آیا نمی‌بینی که دیدار مطلوب عاشق است و آن دیدار، عدمی است و چون دیدار حاصل شد، نگاه او می‌خواهد، که وقت طلب نبود و چون نگاه کرد، تکلّم می‌خواهد و همچنین پس مطلوب عاشق، امر عدمی است و از فتوحات نقل کرده که اکثر اهل حبّ شعور ندارند، با اینکه محبوب اصلی امر عدمی است، مگر آنکه عارف‌اند به حقایق. این است خلاصهٔ کلام او و این امر ظاهر است که معشوق، مطلوب است و طلب اصل محال است.

پس مطلوب در وقت طلب حاصل نباشد و در عشق حقیقی نیز مطلوب ذات حق نیست تا مطلوب موجود و حاصل شود بلکه مطلوب مشاهدهٔ او است و یا فنا در او است و این حاصل نیست وقت طلب و چون حاصل شد، پس مطلوب، مشاهده در تجلّی دیگر شود، لیکن دقیقه مراد بودن در اینجا بعید است، که قول معشوق بر آن منطبق نیست.

گفت پس من نیستم معشوق تو　　　من به بلغار و مرادت در قتو

بلغار: نام شهری است و همچنین قتو نام شهر دیگری است.

هست معشوق آنکه او یک تو بود　　　مبتدا و منتهایت او بود

چون بیابیش نباشی منتظر　　　هم هویدا او بود هم نیز سرّ

میر احوال است نی موقوف حال　　　بندهٔ این ماه باشد ماه و سال

مقولهٔ مولوی است، انتقال به سوی معشوق حقیقی، که ذات حقّ است، یعنی معشوق حقیقی آن است که یک تو بود، او مبدأ عالم است، که او خود وجود مطلق است و همهٔ عالم شئون وی است، پس او مبدأ شد و نیز او منتهی است، که راجع سوی او است، الیه یرجع الأمر کلّه: رجوع می‌کند امر وجود سوی او سبحانه و این است مراد که ذکر کرده شده نه آنکه اللّه مبدأ عالم به حسب زمان بود، تا لازم آید که اللّه تعالی موجود باشد و هیچ شئونات نباشد و این اگرچه جائز است، به نظر آنکه ذات حقّ غنی است از عالم، لیکن کمال اسمایی مانع است از آن، که کمال اسمایی موقوف است بر عالم و نیست مراد از منتهی، منتهای زمانی، که بعد از آن منتهای عالم نباشد، تا لازم آید فنای جنت[1] و نار[2] و لازم آید تعطیل در اسماء و می‌فرماید در بیت تالی: چون بیابی او را که معشوق است، نباشی منتظر سوی غیر او، که هویدا و سرّ همه او است، هو الظّاهر و الباطن.

پس او سبحانه مشهود است به همه حال، و شیخ ولی محمّد این دو بیت را بر عارف حمل کرده است، به زعم آنکه تا قول وی: «میر احوال است نی موقوف حال»، بر آن منطبق گردد و از معشوق یکتا عارف کامل مراد داشته و آن را معشوق حقیقی قرار داده و گفته که محبوب به ذات او بود نه مقصود به غیره و اوّل و آخر مقصود تو او باشد، یعنی او واسطهٔ محبت چیزی دیگر نباشد و نه چیزی دیگر واسطه محبت او و چون آن کامل را یافتی انتظار تو رفع شد، چرا که حقّ را یافتی و به مقصود رسیدی، یافت کامل یافت حقّ است و حاصل مصراع ثانی برآورده آنکه کامل خود را در جمیع مظاهر جسمانی و روحانی می‌بیند و خود را مدبّر و متصرّف در جمیع موجودات می‌یابد، انتهی.

پوشیده نیست که در تقریر بیت اول[3] گفته که معشوق حقیقی که انسان کامل است محبوب لذاته او واسطهٔ محبت چیزی دیگر است و نه چیز دیگر واسطهٔ محبت او است و در تقریر مصراع اول بیت ثانی گفته که یافت او یافت حقّ است، که مطلوب و مقصود است. پس از این لازم می‌آید که عشق کامل به واسطهٔ عشق حقّ است برای آنکه از یافت او یافت حقّ حاصل می‌شود، پس کامل محبوب لذاته نماند به آن معنی که او خود تقریر کرده بود و نیز بودن کامل محبوب لذاته فی نفسه نیز باطل است و حق در تقریر بیتین[4] همان است که گفته شد.

---

۱. در اصل: خنث.

۲. در اصل: تار.

۳. در اصل: او.

٤. در اصل: تبیین.

میر احوال است نی موقوف حال		بندهٔ این ماه باشد ماه و سال

خبر مبتداء مقدّم است دالّ یابندهٔ معشوق حقیقی، پس این انتقال است به سوی آن عارف که رسید ذات حقّ را، یافت او را هویدا و سرّ یعنی این یابنده که عارف کامل است مالک احوال است و صاحب مقام است و احوال بر وی چنین تأثیر نمی‌کنند که از مقامش بیرون کنند و هرگز آداب را فروگذاشت نمی‌کند و این عارف خلیفهٔ حقّ است. حکم وی بر حال و زمان نافذ است، بلکه بر همه شیء نافذ است و از این توهّم نکنی، که او مقتضای حال وفا نمی‌کند، که این محال است، از جهت آنکه او صوفی حکیم است، حقّ حال و زمان ادا می‌کند.

منتهی نبود که موقوف است او		منتظر بنشسته باشد حال‌جو

یعنی آن منتهی نیست که موقوف و منتظر باشد بر حال و حال او را بجنباند و کلام ما در منتهی است و این منتهی که کلام ما در او است، کیمیا است در حقّ حال و حال تابع او است و صاحب حال را صاحب مقام می‌گرداند و باقی ابیات واضحند و مراد منتهی، آن است که سیر او الی اللّه و من اللّه، هر دو به کمال رسیده باشد، یعنی عروج کرده فانی فی اللّه شده، باز نزول سوی بشریت کرده و عبد ذلیل باشد، اگرچه در سیر فی اللّه نهایت نیست، لیکن این منافی نیست به بودن منتهی به معنی مذکور.

لیک صافی فارغ است از وقت حال		صوفی ابن الوقت باشد در مثال

حال‌ها موقوف فکر و رای او		زنده از نفخ مسیح‌آسای او

یعنی صوفی حکیم است اگرچه او مالک احوال و اوقات[1] باشد، لیکن ابن الوقت است، که بر مقتضای وقت کار می‌کند، که حقّ اوقات وفا می‌کند نظر به حکمت. لیکن صافی که صوفی کامل است، از وقت و حال او مغلوب نمی‌تواند شد، بلکه اقوال از وی پیدا می‌شود و در حقّ احوال مسیح است.

و از این کلام این نباید فهمید، چنان‌که اکثر شراح فهمیده‌اند که صافی مغایر[2] صوفی است و صوفی ابن الوقت است، که بر طبق وقت افعال می‌کند و صافی ابو الوقت است، که بر مقتضای وقت نمی‌کند، بلکه وقت را از اقتضای خود می‌گرداند، زیرا که این باطل محض است که صافی

---

۱. در اصل: اوقاف.

۲. در اصل: مغا.

حکیم است هر شیء را به موضع وی می‌نهد، پس حال و وقت را نیز به موضع وی می‌نهد و مقتضای او به وی می‌رساند و صافی قسم صوفی است، که کامل است در حکمت و مغلوب الأحوال نیست. نمی‌بینی که انبیاء علیهم السّلام صاحب مقام بودند و از صافی ولی اکمل بودند، مع‌هذا تابع وقت و حال بودند و شرایع موافق وقت و حال آوردند. پس معلوم شد که صوفی مطلقا خواه صافی باشد یا نه، بر مقتضای حال و وقت حیّ باشد، از آن بیرون نمی‌رود. همین است مراد از ابنیت وقت. /۳۹/

آنکه گه ناقص گهی کامل بود — نیست معبود خلیل آفل بود
و آنکه آفل باشد و گه آن و این — نیست دلبر لا احبّ الآفلین
آنکه او گاهی خوش و گه ناخوش است — یک زمانی آب و یک دم آتش است
برج مه باشد و لیکن ماه نی — نقش بت باشد ولی آگاه نی

انتقال است به سوی بیان حقّ آنکه معشوق ذات آن را باید گرفت که یک تو باشد. بدان که عشق به دو وجه است، یکی طالب ذات مطلق باشد با القای خصوص متعین و دیگر آنکه مشاهده باشد ذات حقّ را در بعضی مجالی که مستحسنه در وی ظاهر شده به اسم جمال. پس مولوی می‌فرمایند که عاشق همان اول است که معشوق او یک تو است و امّا ثانی، پس مقتصر است بر مجلاّی واحد و این مجلی چون‌که متعین است، بر یک حال نخواهد ماند و او را تغییر لازم است. پس عشق نیز متغیر شود.

پس مولوی می‌فرمایند، آن مجلی که گه ناقص است در شهود و عاشق و گه کامل است، آن آفل است و معبود و محبوب خلیل نیست، که خلیل در مجلای کوکب، ربّ را دید، فرمود که این ربّ من است و نفرمود که این ربّ نیست، بلکه فرمود که من آفلان را دوست نمی‌دارم و بر آن عاشق نیستم پس باید که هر کسی که عاشق شود بر آن ذات عاشق بود که یک‌تو باشد و در ظاهر و باطن مشهود می‌شود و آنکه گاهی ناخوش نماید، پس در یک وقت مثل آب است، که خنکی می‌بخشد و سیر می‌دارد از آن و آن در وقتی‌که ناخوش است و مثل آتش است که از لوعات عشق می‌سوزد.

پس در قول وی قدّس سرّه: «یک زمانی آب یک دم آتش است»، لفّ و نشر غیر مرتّب است و این مجلی مثل برج ماه است و در ماه نیست و ماه را کنایه داشته از ذات مشهوده و این مجلی اگرچه محلّ ذات است، لیکن چون ناخوش می‌نماید در نظر عاشق، پس در آن ذات مشهود

نمی‌شود، پس ذات مشهوده نیست در آن، پس برج بی‌ماه ماند و این مجلی نقش بت[۱] است و آگاه نیست از حال عاشق و این تمثیل است برای اینکه مانع است راه سلوک را به حقّ مطلق بدون خصوص مجلی.

و شیخ ولی محمد تقریر این بیت بدین وجه کرده: آنکه صاحب حال است و به یک حال نمی‌ماند، لایق آن نیست که مطلوب محبّان و معبود مریدان باشد و او مثل بروج ماه است، که در وی ماه همیشه نمی‌باشد گاهی باشد و گاهی نه، همچنین گاهی تجلّی حقّ در او باشد، گاه نباشد. به خلاف میر احوال که گاهی از حقّ جدا نمی‌شود انتهی. و اطلاق خلیل بر شخصی که مرید و محبّ کامل است، بسیار بعید است و صاحب حال و اصل به حقّ است. پس نبودن تجلّی حقّ در او معنی ندارد، که از مغلوب بودن به احوال، عدم تجلی حقّ در او لازم نمی‌آید.

هست صوفی صفا چون ابن وقت　　　　وقت را همچون پدر بگرفته سخت

یعنی چون‌که صوفی با صفا است از کدورات بشریه مصون است و متخلّق به اخلاق الهیه است، ابن الوقت است، پس وقت را مثل پدر خود گرفته است، که مقتضای او را فروگذاشت نمی‌کند و ظاهر آن است که مراد از صافی همان صوفی باصفا است، یعنی آن صوفی باصفا غرق عشق ذو الجلال است. این کس نی فارغ از اوقات و حال، که به طریق استفهام آیا این کس نیست فارغ از وقت و حال، یعنی البتّه فارغ است از وقت و حال که مقید به آن نیست و صاحب مقام است ثابت، در مقام همچون کوه، با وجود آن، حقوق حال و وقت فروگذاشت نمی‌کند. پس این ابیات رجوع است به قول وی قدّس سرّه که: «صوفی ابن الحال باشد در مثال» و مربوط به آن.

رو چنین عشقی گزین گر زنده‌ای　　　　ورنه وقت مختلف را بنده‌ای

باز رفت به کلام سابق، یعنی چنین عشق بجو، که تقیید به صورت و اقتصار[۲] بر آن بماند.

منگر اندر نقش زشت و خوب و خویش　　　　بنگر اندر عشق و بر مطلوب خویش

یعنی تو خود نقش زشت باشی یا خوب، در او منگر، در عشق بنگر، که عشق صفت کمالیه است و مطلوب خویش را بنگر، که او مثل ندارد و احتمال دارد که عشق به معنی معشوق باشد، یا به معنی آن باشد: منگر اندر صور که زشت‌اند یا خوبند نزد تو، بنگر اندر معشوق و مطلوب تو،

---

۱. در اصل: تب.

۲. در اصل: اقتصا.

که ظاهر در این صورت است، پس اقتصار بر صورتی نباید کرد.

گر یکی گنجی بیابد نادر است　　　ور باستد از طلب هم قاصر است

یعنی اگر به حق رسی بلا طلب، پس این نادر است و النّادر کالمعدوم، و مع‌هذا پس بعد رسیدن نیز در طلب باشد، که تجلّیات حقّ و کمالات معرفت، نهایت ندارد.

حکایت آن مرد که در عهد داود نبیّ علیه السلام شب و روز دعا می‌کرد و از خدا طلب رزق حلال می‌نمود، بی‌رنج کسب.

چون مرا تو آفریدی کاهلی　　　زخم خواری سست جنبی منبلی

جنب: بازو و منبل: کاهل

کاهلان و سایه‌خسپان را مگر　　　روزیی بنوشته‌ای نوعی دگر

مگر اینجا به معنی یقین است و بنوشته‌ای در مصراع ثانی به باء[1] است و یا به نون مراد استفهام است آیا ننوشته‌ای، یعنی البتّه نوشته‌ای و حاصل آنکه من به یقین می‌دانم که کاهلان را و سایه خسپان را روزی به نوع دیگر نوشته بی‌کسب و تعب.

که چه می‌گوید عجب این سست ریش　　　یا کسی دادست بنگ بی‌هشیش

سست ریش: احمق /٤٠/

اطلبوا الأرزاق من أسبابها　　　ادخلوا الأوطان من ابوابها

طلب کنید رزق‌ها را از اسباب او که موضوع‌اند برای تحصیل رزق و داخل شوید وطنها را از دروازه‌های اوطان و مصراع ثانی تمثیل است برای طلب رزق از اسباب.

هیچ‌کس را خود ز آدم تاکنون　　　کی بدست آواز همچون ارغنون

ارغنون: سازی است رومیان را و گویند که جمع مزامیر را گویند[2].

کوه و صحرا هم رسائل با دمش　　　هر دو اندر وقت دعوت محرمش

قال اللّه تعالی «وَ لَقَدْ آتَینا داوُدَ مِنّا فَضْلاً یا جِبالُ أَوِّبِی مَعَهُ وَ الطَّیرَ وَ أَلَنّا لَهُ الْحَدِیدَ» (سبأ: ۱۰)؛ البته دادیم[3] داود علیه السّلام را از جانب خود فضل و بزرگی بر دیگران و گفتیم مر جبال را

---

۱. در اصل: بیای.

۲. در اصل: گو.

۳. در اصل: دادم.

راجع باش به او و با طیر تو هم راجع باش به او و نرم گردانیدیم برای او حدید را.[۱]

دویدن گاو در خانه آن دعاکننده به الحاح

قال النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم: «انّ اللّه یحبّ الملحّین فی الدّعاء»[۲]؛ به درستی که الله تعالی دوست می‌دارد الحاح‌کنندگان را؛ زیرا که دعاکننده عین خواست است از حقّ تعالی، الحاح خواهنده را به است از آنچه می‌خواهد آن را از وی

این تقاضاگر درون همچون جنین　　　چون تقاضا می‌کنی اتمام دین
سهل گردان رهنما توفیق ده　　　یا تقاضا را بهل بر ما منه

یعنی، تقاضا که دریا است و او را تقاضاگر[۳] است البته که می‌سازد آن تقاضا را و این تقاضاگر درون ما است و خارج از ما نیست، پس باطن متقاضی است از ظاهر، همچون جنین که خروج را متقاضی است و تقاضا در مادر پیدا می‌کند و آن را درد زه[٤] نامند و اگر تقاضای وصال حقّ و طلب معرفت حقّ گیرند[٥] حاصل این گفته شود که تقاضا در طلب معرفت در ما است، سازندهٔ این تقاضا باطن ما است، که آن حقّ است که او چون تقاضا نمود، که خود بیند، که در کون جامع خود را به این وجه که کون جامع مرآت شود. پس تقاضا و طلب در انسان کامل پیدا نمود، همچون جنین چون خروج خود خواست، تقاضای آن در مادر پیدا کرد، که عبارت از درد زه است، بعید نیست.

و مصراع ثانی این بیت شرط است و جزای آن بیت تالی است، یعنی چون از ما اقتضا و طلب کنی اتمام دین را، پس سهل گردان بر ما این اتمام را و ما را راهنما شو سوی آن و توفیق آن ده، که امر عظیم بی‌توفیق تو حاصل نمی‌شود و یا تقاضای از ما مرفوع ساز و منه بر ما. و مراد از اتمام دین اتیان شرایع است، کما ینبغی، به وجهی که هیچ سنّت مستحبّ فوت نشود و مشتمل بر حقّ عبادت باشد. پس صحیح شد طلب مرفوع ساختن این اتمام را و الاّ نه.

پس اتمام دین فرض مرفوع شدن نمی‌تواند داد، چه، آنکه گفته شود که قول وی با تقاضا را

---

۱. در اصل: + و .

۲. قضاعی محمد بن سلامه، مسند الشهاب: ج۲، ص ۱٤٥؛ راوندی، قطب الدین، الدعوات: ص ۲۰.

۳. در اصل: تقاگر.

٤. در اصل: وروره.

٥. در اصل: + و.

بهل، کنایه از انجذاب سوی حقّ و محویت در مشاهدهٔ حقّ، به وجهی که اصلا خبر نماند[۱] نه از خود و نه از دیگری و هائم گردد در ذات حقّ که در این محویت تکلیف ساقط است، که عقل شرط تکلیف است. پس تقاضای مرفوع کردن ذکر لازم است و ارادهٔ این، ملزوم است بر سبیل کنایت. پس کلام صحیح است بی‌شائبهٔ شبهه و شک و در بعضی نسخ:

ای تقاضاگر درون همچون جنین　　　چون تقاضا می‌کنی اتمام این

و بر تقدیر این نسخه می‌تواند که معنی آن باشد که ای آفرینندهٔ تقاضا در درون همچون جنین، چون‌که تو تقاضا می‌کنی اتمام این کمال را که عشق است، پس سهل گردان و توفیق آن ده و یا این تقاضا مرفوع ساز، و احتمال دارد که بر این نسخه مشار به لفظ «این»، هم‌وزن «دین» باشد، اگرچه دین مذکور نیست، لیکن نصیب عین مؤمن است و محمّد رضا نظر به بیت آینده:

بی‌تو نظم قافیه شام و سحر　　　زهره کی دارد که آید در نظر

مشار به لفظ «این» مثنوی را گردانیده، پس حاصل آن شد: ای آنکه در دل، تو پیداکنندهٔ تقاضایی، چون تقاضا نمی‌کنی اتمام مثنوی را، پس مرا توفیق ده، و یا این تقاضا بر ما منه و این توجیه[۲] بعید محض نیست.

بی‌تو نظم قافیه شام و سحر　　　زهره کی دارد که آید در نظر

یعنی بی‌تو ای اللّه نظم شام و سحر و آمدن هریکی پس دیگری نمی‌تواند که به وجود آید و همهٔ انتظامات عالم و تجنیسات آن و قوافی عالم همه در حکم تو است و فرمانبردار امر تکوینی تو است و محمد رضا نظم شعری و تجنیس که صفت عبارت است مراد داشته و این صحیح است بر تقدیری که در بیت سابق اتمام این نسخه باشد و مشار به لفظ «این» مثنوی باشد و می‌تواند که انتقال باشد به سوی بیان اسرار در نظم و حاصل آن باشد که نظم و قافیه بی‌ظهور تو نمی‌تواند، که در معانی ظاهر شده بر قلب به کسوت لفظ برانی.

چون مسبّح کرده‌ای هر چیز را　　　ذات بی‌تمییز و با تمییز را

هر یکی تسبیح بر نوع دگر　　　گوید و از حال آن این بی‌خبر

آدمی منکر ز تسبیح جماد　　　وان جماد اندر عبادت اوستاد

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: توجه.

بدان که هر کائن اگرچه حیّ و عالم و مسبّح است، امّا علم هر کائن مقصور است به اسمی که آن کائن مظهر آن اسم است. پس معرّف هر کائن را نیست مگر به اسم خاصّ که آن کائن مظهر آن اسم است و تسبیح می‌کند هر کائن به آن اسم به معرفت او رسیده به آن اسم و هر کائن غافل است از اسمی که کائن آخر مظهر او است، پس هر کائن غافل است از تسبیح کائن آخر، مگر انسان کامل که او عارف است اللّه تعالی را به جمیع اسماء. پس او مسبّح است به جمیع اسماء و او به هر اسم تسبیح می‌گوید و او غافل نیست از تسبیح هر کائن و اینکه گفته شد، مراد مولوی است از قول وی قدّس سرّه:

هر یکی تسبیح بر نوع دگر　　　گوید و از حال آن این بی‌خبر

در بیت ثالث مراد به لفظ آدمی آنها که به صورت آدمی‌اند نه آنکه آدمی است در حقیقت، که آن انسان کامل است. زیرا که آدمی حقیقی، که انسان کامل است، منکر تسبیح جماد نیست و یا مراد نوع انسان به اعتبار بعض افراد آن انسان غیر کامل است و مراد از دو ناطق آنکه نطقش ظاهر است نزد آحاد ناس و همچنین مراد از صامت، آنکه نطق ندارد به حسب ظاهر نزد آحاد و ناس و الاّ نه. پس همهٔ کائنات ناطق‌اند، لیکن نطق ایشان خفیّ است در این دار نزد عامّه، قال الشیخ الاکبر قدّس سرّه فی الفصّ الهودی من فصوص الحکم:

فما فی الکون من موجود　　　تراه ما له نطق

نیست در کون هیچ موجودی که می‌بیند مخاطب آن را، که نباشد آن را نطق، بلکه هر چیز که در کون است، ناطق است.

و فی شرح القیصری: لیس فی الوجود موجود [تراه] و تشاهده الاّ [و] له روح مجرد ناطق بلسان یلیق به: نیست در وجود هیچ موجودی که مرئی و مشهود است، مگر آنکه او را روح مجرّد است و ناطق است به زبانی که لایق وی است و اللّه تعالی اعلم بحقیقة الحال.

و قول وی قدّس سرّه: «و آن جماد اندر عبادت اوستاد» دال است آن که او کامل است از انسان در تسبیح و این ظاهر است، چون از آدمی غیر کامل مراد باشد، که شیخ اکبر قدّس سرّه فرموده‌اند که جماد اشرف است از نبات، که جماد را کاری برای خود نیست، به خلاف نبات [۱] که کار تغذیه و انماء برای خود دارد و نبات اشرف است از حیوان که او را شغل زیاده است از نبات و حیوان

۱. در اصل: + را.

اشرف است از مسمّی به انسان، که غیر انسان کامل است.

بلکه هفتاد و دو ملّت هر یکی　　　بی‌خبر از یکدگر و اندر شکی

اختلاف میان تسبیحات هفتاد و دو ملت به جهت اختلاف اعتقادات ایشان است، پس آنچه در حقّ اعتقاد می‌کنند، به آن حقّ را یاد می‌کنند و این اختلاف اعتقادات نیز ناشی است از اختلاف اسماء، که این هفتاد و دو ملّت مظاهر آن اسماء است و مراد از هفتاد و دو ملّت فرق باطلهٔ مبتدعه است و فرق هفتاد و سه‌اند و حال این فرق مبتدعه آن است که هر یکی تسبیح دیگری نمی‌داند، به جهت اختلاف در اعتقادات در اله و امّا فرقهٔ هفتاد و سوم که فرقهٔ ناجیه است، که در آن انسان کامل و اولیایی داخل‌اند، پس او غافل نیست از تسبیحات ناطق و غیر ناطق و از تسبیحات هفتاد و دو فرقه که مبتدعه‌اند، که انسان کامل حقّ را در هر اعتقاد بر آورده این هفتاد و دو فرقه می‌بیند و تسبیح هر یکی می‌داند و بر محلّ وی می‌دارد و در قول وی قدّس سرّه:

هست سنّی را یکی تسبیح خاص　　　هست جبری را ضد آن در مناص

سنّی از تسبیح جبری بی‌خبر　　　جبری از تسبیح سنّی بی‌اثر

مراد از سنّی مقابل چیزی است که دعوی سنّیت می‌کند، نه سنّی که عبارت از فرقهٔ ناجیه است، زیرا که دانستی که اولیاء که سنّی‌اند از تسبیح احدی غافل نیستند و لفظ سنّی را در مقابلهٔ یکی از این فرق باطله بر مقابل آن اطلاق می‌کند، که مقابل آن شریک است سنّی را در اعتقاد کردن به بطلان، چنان‌که اطلاق می‌کنند وقت مقابلهٔ شیعه و خوارج و اراده می‌کنند مقابل این دو فرقه و شامل می‌دارند مر معتزله و مجسّمه را، با وجود آنکه معتزله و مجسّمه سنّی نیستند و در اهل سنّت که فرقهٔ ناجیه است داخل نیستند، همچنین اینجا از سنّی، مراد مقابل جبری است و یا مراد علی الخصوص معتزلی است، که او خود را سنی می‌داند و می‌گوید. پس مراد سنّی، آنکه دعوی سنّیت دارد و آن معتزلی است و نیست مراد فرقهٔ اهل سنّت و جماعت که فرقهٔ ناجیه است، که او خارج از هفتاد و دو ملّت است. /۴۱/

قهر را از لطف داند هرکسی　　　خواه نادان خواه دانا یا خسی

شیخ اکبر قدّس سرّه در فصّ شیثی از فصوص الحکم می‌فرماید که رحمت بر دو قسم است، یکی خالصه، چنانکه رزق حلال لذیذ در دنیا خالص از سقام اخروی، و فرمود که این عطای رحمانی است و شیخ محبّ اللّه قدّس سرّه در شرح خود گفته که این عطای رحمانی برای آن

است که ظهور آن به رحمت مختصّه است و این از حیث آن است که این اسم مقابل است مر اسم منتقم را نه بما انّه که اسم ذات است. پس رزق حلال لذیذ رحمت خالصه است، در حال که لذیذ است در حال و در مآل که حلال است و قسم دیگر رحمت ممتزجه است با عذاب چون شرب دوای کریه که بعد شرب راحت آرد.

و در شرح شیخ محبّ اللّه مذکور است، از رحمت ممتزجه این قسم نیز هست که به ظاهر، رحمت باشد و به باطن نفرت. چنان‌که اشیای ملائمه طبع موافق نفس مبعده از حقّ سبحانه این هر دو قسم رحمتند و اما قهر و غضب الهی، پس خالص نمی‌باشد، بلکه در او رحمت ممتزجه است، چنان‌که عذاب اخروی در دوزخ نیز برای تطهیر معذّب است، چنان‌که شرب دوای کریه در دار دنیا برای تحصیل صحّت است و چون این دانستی، پس بدانکه معنی این بیت مع ما بعد، آن است که قهر از لطف و رحمت غیر ممتزجه، ممتاز است و هرکس آن را می‌داند، لیکن آن رحمت ممتزجه که در قهر پنهان است، آن را کسی نمی‌داند یا که قهر پنهان است در لطف و آن، آن است که قسمی است از رحمت ممتزجه که شیخ محبّ اللّه آن را ذکر کرده و این لطف پنهان در قهر و یا قهر پنهان است، پنهان در لطف، که هر دو قسم رحمت ممتزجه است سوای عارف، دیگری نمی‌داند. و شاید مراد نفی علم شهودی است.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که هیچ لطف عاری از قهر نیست و هیچ قهر خالی از لطف نیست. پس معنی ابیات آن است که فرق میان قهر و لطف، که در ظاهر صورت می‌باشد آسان است، که هرکس می‌تواند کرد، لیکن لطفی که در همان قهر پوشیده است و قهری که در آن لطف پنهان است، به ادراک هرکس نمی‌آید، مگر عارف باللّه می‌داند، انتهی. و این قول او که هر لطف در وی قهر مضمر است، صحیح نیست. چنان‌که دانستی از تصریح شیخ اکبر قدّس سرّه و باقی تقریر صحیح است به آنچه که گفته شد.

در بیان آنکه علم را دو پر و گمان را یک پر است

علم را دو پر گمان را یک پر است　　　ناقص آمد ظن به پرواز ابتر است

مراد از علم، علمی که واصل باشد به حدّ جزم و ناشی شده باشد به قول رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم. و مراد از ظنّ آنچه که شامل است مر علمی را که حاصل است از نظر فکری و استدلال عقلی، که علم استدلالی از تشکیک مشکک احتمال زوال دارد و امّا آنکه به قول رسول

صلّی اللّه علیه و آله و سلم پیدا شده است، پس در او تشکیک را و زوال را راه نیست و حاصل مقام آن است که علم را که ناشی از قول رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم است و آن علم ایمان است، او پر است که به منزل مقصود، که عرفان و مشاهده است می‌رساند و به سوی سعادت اخروی، که مقصود است می‌رساند.

و امّا ظنّ که ناشی است از نظر عقلی مثل صاحب یک پر است، که در اثنای راه منزل در حفرهٔ غوایت می‌اندازد و نیز موجب شقاوت اخروی است و موید است این را آنچه که منقول است از بعض عرفا که مشرف شد به مجلس شریف حضرت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم، پس پرسید از آن سرور از حال ابو علی بن سینا، که رئیس اصحاب انظار فکریه بود، پس آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود که او خواست که رسد حقّ را به غیر وسیله من، پس حجاب گردانیدم او را به دو دست خود پس ساقط شد در آتش. این است حال اصحاب انظار فکریه و عقلیه و علم منجی همان است که ناشی از قول صلّی اللّه علیه و آله و سلم باشد.

بعد از آن یمشی سویا مستقیم　　　نی علی وجه مکبّا او سقیم

یعنی بعد حصول علم خلاص[1] شدن از ظنّ او مشی می‌کند سوی مستقیم یعنی به راه مستقیم و برابر، نه اینکه او مشی کند بر روی مکبّ و او سقیم باشد. این مأخوذ است از این آیه: «أَ فَمَنْ یَمْشِی مُکِبًّا عَلی وَجْهِهِ أَهْدی أَمَّنْ یَمْشِی سَوِیًّا عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ» (ملک: ۲۲)؛ آیا پس کسی که می‌رود بر زمین انداخته شده بر روی زیاده مهتدی است، یا آن کس که مشی می‌کند بر صراط مستقیم، آن که متّبع رسول است صلّی اللّه علیه و آله و سلم، ماشی بر صراط مستقیم است و آنکه تابع نظر عقلی است، مکبّ بر روی خود است؟

او نیفتد در گمان از طعنشان　　　او نگردد دردمند از طعنشان

طعن در مصراع اول به معنی عیب کردن و در مصراع ثانی به معنی نیزه زدن، پس قافیه درست است و مقصود آن است که از تشکیک و طعن، در شبهه[2] نیفتد،

هیچ‌یک ذرّه نیفتد در خیال　　　مطمئنّ و موقن و بی‌احتیال

یعنی از این طعن اصلا در خیال نیفتد، زوال آن را چه احتمال. و این بیت مع ماقبلش تفصیل

---

۱. در اصل: اخلاص.

۲. در اصل: شبه.

این قول اللّه تعالی است وَ لا یخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ (مائده، ٥٤)؛ نمی‌ترسد[۱] ملامت‌کننده را، در اکثر نسخ بعد این بیت یافته می‌شود:

مطمئنّ و موقن و بی‌احتیال　　　کین چنین باشد مگر در کلّ حال

و شارحی گفته که این بیت از ملحقات است و «مگر» در این بیت به معنی همانا است.

.....[۲] /٤٢/

در وهم افکندن کودکان استاد را به مکر

جمله استادند بیرون منتظر　　　تا درآید از در آن یار مکر

مکر: صفت است مخفف ماکر به معنی مکرکننده.

گفت استا نیست رنجی مر مرا　　　تو برو بنشین مگو یاوه هلا

یاوه: سخنان هرزه را گویند و هلا: به فتحتین کلمهٔ تنبیه است.

رنجور شدن فرعون به وهم از تعظیم خلقان

گفتن هریک خداوند و ملک　　　آن‌چنان کردش ز وهمی منهلک

منهلک: صفت وهم است، صفت صاحب وهم را صفت وهم گردانیده شد بر طبق عذاب الیم و این تکلّف نیست، بلکه تحقیق استعمال شایع است و یا به جهت آنکه وهم، خود در هلاک افتاده است، که احکام وهم در اکثر، خلاف واقع می‌باشد. و اما قول آنکه از وهم صفات ذمیمه پیدا می‌شود، مثل کبر و غیر آن، پس نیست مفید، مگر آنکه وهم مهلک باشد. و توصیف منهلک مثل توصیف به عذاب الیم شد و اگر گفته شود که فرعون را منهلک کرد از وهم، پس صحیح است، اگر با یای وحدت باشد.

عقل جزوی آفتش وهم است و ظنّ　　　زانکه در ظلمات شد او را وطن

یعنی عقل جزوی منقاد و مطیع حکم وهم است، در اکثر اگر وهم مساعدت می‌کند در احکام او حکم می‌کند، و الاّ مطابق حکم وهم می‌رود به خلاف عقل کلّ که وهم مطیع و منقاد او است.

---

۱. در اصل: میترسد.

۲. در اصل: + رنجور شدن آدمی به وهم تعظیم خلق و رغبت مشتریان به وی و حکایت معلّم کودکان. در بیان آنکه عقول خلق متفاوت است در اصل فطرت و نزد معتزله مساوی است و تفاوت عقول، از تحصیل علم است.

رنجور شدن استاد معلّم به وهم و خیال

گشت استا سخت و سست از وهم و بیم　　　برجهید و می‌کشانید او گلیم

کشانیدن گلیم، کنایه است از ضعف و سستی در رفتار.

او به حسن و جلوهٔ خود مست گشت　　　بی‌خبر کز بام من افتاد طشت

افتادن طشت از بام، عبارت از بلند شدن آوازهٔ بدنامی و به گوش هرکس رسیدن و مراد اینجا آشکار شدن مرض است.

گفت ای غر تو هنوزی در لجاج　　　می‌نبینی در تغیر و ارتجاج

غر: زن فاحشه و لجاج: ستیزه کردن و ارتجاج: لرزیدن.

گفت رو نه تو رهی نه آیینه‌ات　　　دائما در بغض و کینی و عنت

عنت: تباهی.

در جامهٔ خواب افتادن اوستاد و نالیدن او به وهم رنجوری

جامهٔ خواب آورد و گسترد آن عجوز　　　گفت امکان نی و باطن پر ز سوز

عجوز: زن پیر را گویند و اینجا تعبیر از زن اوستاد طفلان است.

قول پیغمبر قبوله یفرض　　　ان تمارضتم لدینا تمرضوا

قول آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم که قبول آن فرض است.

اگر اظهار مرض می‌کنید خلاف واقع نزد ما، مریض خواهید شد در واقع.

گر بگویم او خیالی بر زند　　　فعل دارد زن که خلوت می‌کند

این بیان خیال بد است، یعنی او این خیال بد آرد که زن فعلی دارد، که برای آن خلوت خواهد.

مر مرا از خانه بیرون می‌کند　　　بهر فسقی فعل و افسون می‌کند

اینجا از فعل مراد، مکر است. /۴۳/

.....[1]

خلاصی کودکان از مکتب بدین مکر و سؤال مادران از ایشان

مادرانشان خشمگین گشتند و گفت　　　روز کتّاب شما با لهو جفت

کتّاب: دبیرستان

---

۱. در اصل: + دوم بار در وهم افکندن اوستاد را که او را از قرآن خواندن صداع آید و درد سر افزاید.

[به عیادت رفتن مادران علی الصباح معلم فرزندان را]

هم عرق کرده ز بسیاری لحاف		سر ببسته رو کشیده در سجاف

در سجاف: به سین مهمله و جیم یعنی جامه دوزیدن در درون.

ای بسا مرد شجاع اندر خراب		که ببرّد دست یا پایش ضراب

ضراب: باهم شمشیر زدن

دربیان آنکه تن روح را چون لباسی است و این دست، آستین دست روح است و این پای، موزهٔ پای روح

روح را توحید اللّه خوش‌تر است		غیر ظاهر دست و پای دیگر است

یعنی سوای این دست و پا، دست و پای دیگر است در عالم مثال. چنانکه استشهاد کردند که در خواب، دست و پا به نظر می‌آید و این گزاف نیست، بلکه در واقع این دست و پا هستند.

آن تویی که بی‌بدن داری بدن		پس مترس از جسم و جان بیرون شدن

یعنی بعد خلاصی از این بدن، بدن دیگر است و آن مثالی است، که در آن روح می‌نماید و در آن بدن از روح سؤال می‌شود و متنعّم و متلذّذ می‌شود و بر این است اتفاق صوفیهٔ کرام قدّس اسرارهم و شیخ اکبر قدّس سرّه بر آن نصوص کثیره فرموده‌اند. بالجمله روح از بدن مجرّد نمی‌باشد و اگر این بدن، عالم شهادت نباشد، پس در بدن مثالی می‌نماید در برزخ.

حکایت آن درویش که در کوه خلوت کرده بود و بیان حلاوت انقطاع و خلوت و داخل شدن در این منقبت که: انا جلیس من ذکرنی و انیس من استأنس لی

این حدیث قدسی است، اللّه تعالی می‌فرماید:

من همنشین آن کسم که یاد می‌کند ما را و انیس آن کسم که طلب انس کرد به ما.[۱]

در معنی این حدیث، حدیث دیگر است مروی بخاری، انّ اللّه تعالی یقول: «انا مع عبدی اذا ذکرنی و تحرّکت [بی] شفتاه»[۲]؛ اللّه تعالی می‌فرماید: که من با عبد خودم وقتی که یاد کند مرا و در حرکت آید دو لب[۳] وی در ذکر.

---

۱. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، بحر الفوائد: ص ۲۷۳؛ ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید: ص ۱۸۲. با اختلاف.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۱۱، ص۱۹۱؛ حر عاملی، محمد بن حسن، الجواهر السنیة: ص۳۲۹.

۳. در اصل: لت.

گر با همه‌ای چو بی‌منی بی‌همه‌ای　　ور بی‌همه‌ای چو با منی با همه‌ای.

چون ز خالق می‌رسید او را شمول　　بود از انفاس مرد و زن ملول

شمول: به ضم شین معجمه وزیدن باد شمال و به فتح شین شراب که بوی آن مست می‌گرداند و ظاهر آن است که مراد معنی ثانی است و احتمال است که اوّل مراد باشد و رسیدن وزیدن باد، اگرچه به ظاهر بعید می‌نماید، لکن درست می‌افتد به این معنی که وزیدن باد، که وزیدن به سوی او باشد تا او منتفع گردد و احتمال دارد که از شمول به طریق مجاز، باد شمال مراد باشد.

هرکسی را بهر کاری ساختند　　میل آن را در دلش انداختند

اشاره است به سوی حدیث مروی صحاح: کلّ میسّر لما خلق له: هر شخص، آسان کرده شده است به آنکه مخلوق است برای آن. اگر برای جنّت مخلوق است، اعمال موصله به جنت می‌کند و اگر برای نار مخلوق است او را اعمال موصله به نار میسّر شود و حاصل آنکه هرچه در حقّ وی مقدّر است و استعداد آن دارد، میل وی در دل وی انداخته است و استعداد آن دارد، میل وی در دل وی انداخته شود، که آن چیز از وی صادر شود، به اراده و اختیار. /٤٤/

دیدن زرگر عاقبت کار را و سخن بر وفق عاقبت گفتن با مستعیر ترازو

گفت جاروبی ندارم بر دکان　　گفت بس بس این مضاحک را بمان

مضاحک: جمع مضحکه است.

این شنیدم لیک پیری مرتعش　　دست لرزان جستم تو نامنتعش

انتعاش: عیش‌کننده به خوبی.

وان زر تو هم قراضهٔ خرد مرد　　دست لرزد بس بریزد زرّ خرد

مرد قراضه: ریزهٔ سیم و زر، و خرد مرد: ریزه‌ریزه.

چون بروبی خاک را جمع‌آوری　　گوییم غربال خواهم ای حری[1]

حری[2]، سزاوار و لایق.

حکم چون بر عاقبت‌اندیشی است　　پادشاهی بندهٔ درویشی است

به این معنی که انجام پادشاهی دنیا فقر و درویشی است، که وقت مرگ، پادشاه درویش

---

۱. در اصل: خری.

۲. در اصل: خری.

می‌رود، از دست وی پادشاهی می‌رود، پس باید که اوّل درویشی را بر پادشاهی اختیار کند و توجیه به اینکه در پادشاهی احتیاج به اسباب اتمّ است و احتیاج به لشکریان ضروری است پادشاه را و لشکریان نیست پادشاه فقیر درویش[...] و در درویشی آرام بسیار است، که او را حاجت جستن اسباب نیست. پس پادشاهی به منزله[1] بنده است، پیش درویش صحیح است در این عبارت، لیکن مناسب مقام اوّل است.

بقیه قصّهٔ آن زاهد کوهی که نذر کرده که میوهٔ کوهی از درخت باز نگیرم و درخت نیفشانم و کسی را نگویم به صریح و کنایت که بیفشان تا آن را بخورم، مگر آنکه باد از درخت افکنده باشد

مدتی بر نذر خود بودش وفا　　　تا درآمد امتحانات قضا

شاید برای این تأدیب فرموده آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم برای شفقت و نهی فرموده: «لا تنذروا فانّ النّذر لا یغنی عن القدر شیئا و انّما یستخرج به من البخیل»[2]، رواه الشیخان: نذر نکنید، به‌درستی که نذر غنا نمی‌کند از قدر اللّه چیزی را و نیست نذر مگر استخراج کرده شود به آن از بخیل مال را.

زین سبب فرمود استثنا کنید　　　گر خدا خواهد به پیمان برزنید

قال اللّه تعالی: «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیءٍ إِنّی فاعِلٌ ذلِکَ غَداً * إِلاّ أَنْ یشاءَ اَللّهُ» (کهف: ۲۳-۲۴)، و بیضاوی گفته که نهی برای تأدیب است و سابق در دفتر اول مشروحا ذکر کرده شد.

کلّ اصباح لنا شأن جدید　　　کلّ شیء عن مرادی لا یحید

در هر صباح ما را شأن جدیده است، چنان که اللّه تعالی فرمود: «کلَّ یوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹)؛ هر وقت او سبحانه تعالی در شأن است از شئونات، هرچه خواهد میل آن نهد. و می‌تواند که اشاره به تجدّد امثال باشد و بر این تقدیر از مقام خارج است. و هر شیء از مراد من بیرون نمی‌رود.

در حدیث آمد که دل همچون پری است　　　در بیابانی اسیر صرصری است

روایت کرده امام احمد (رح)، آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود: «مثل القلب کریشة

---

۱. در اصل: مبتذل.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۱۰، ص ۲۰۳؛ نیشابوری، مسلم بن حجاج. صحیح مسلم: ج ۳، ص ۱۲۶۱. با اختلاف.

بارض فلاة[1] تقلّبها الرّیاح[2] ظهرا لبطن».[3]؛ مثل قلب مثل پر است بر زمین بیابان تقلیب می‌کند آن پر را بادها، ظاهر او را برای باطن.

در حدیث دیگر آن دل دان چنان　　　　کاب جوشان ز آتش اندر قازغان

در حدیث شریف آمده: «قلب المؤمن اشد غلیانا من القدر»[4]؛ قلب مؤمن اشدّ است در جوش از دیگ. چنانکه در غلیان دیگ آن شیء یکجا نمی‌ماند، همچنین قلب عبد مؤمن است. /٤۵/

تشبیه بند دام به قضا که صورت پنهان و با اثر پیدا است

دیدن آن بند احمد را رسد　　　　بر گلوی بسته حبل من مسد

قال اللّه تعالی:«سَیَصْلی ناراً ذاتَ لَهَبٍ وَ اِمْرَأَتُهُ حَمّالَةَ اَلْحَطَبِ فِی جِیدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ» (مسد: ۳-۵)؛ قریب است که داخل شود آن ابو لهب آتش، که چنین آتش که صاحب زبانه است و داخل شود زوجهٔ او که نامش امّ جمیل بود و آن ام جمیل بردارندهٔ هیزم است و این صفت برای آن است که هیزم شود که خار برمی‌داشت و در راه آمد و شد آن حضرت سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم می‌انداخت تا در پای مبارک او خلد.

پس معنی آن است، امرأه حمّالهٔ هیزم به حالی که در گردن او رسن از مسد بود، یعنی هیزم را باز بسته از حبل مسد در گردن می‌آویخت و حمّاله بیان است مر آن امرأه را و بر قرائت عاصم، که به نصب است، مفعول اعنی باشد و عامل در حال بر این معنی، لفظ حمّاله است. پس اتصاف به این وصف و بودن رسن در گردن به یک وقت بود و یا معنی آن باشد که به این هیئت در نار داخل شود و بر قرائت نصب، این معنی اظهر است که «حَمّالَةَ اَلْحَطَبِ فِی جِیدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ»، هر دو حال باشند از امرأة و عامل در هر دو سیصلی باشد.

و مولوی قدّس سرّه بر آن حمل کردند که متّصف به این اوصاف همیشه است و نه این بار هیزم و حبل در گردن او است پیدا، آن را چشم عارف می‌بیند و اوجه آن است که مولوی قدّس سرّه

---

۱. در اصل: فلات.

۲. در اصل: للریاح.

۳. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن إبن ماجه: ج ۱، ص ۱۰۹؛ ابن ابی عاصم، احمد، السنة لابن ابی عاصم: ص ۱۰۲؛ شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار: ص ۱۸۳ با اختلاف.

٤. منبع آن یافت نشد.

تفسیر اخیر را اختیار کردند. این حالی که به آن در آتش رود دیده[1] می‌شود در این عالم بودن او در آتش به این حال.

باقیانش جمله تأویلی کنند　　　کاین ز بی‌هوشی است و ایشان هوشمند

یعنی جز اهل بصیرت تأویل می‌کنند که مراد از هیزم سخن‌چینی است و از حبل، گرفتاری به تعلّقات امور دنیاویه است که مانع‌اند از سعادت اخرویه و این تأویل برای آن است که ایشان هوشمند این عالم‌اند و این دید هیزم از هوش آن عالم است و از هوش آن عالم تعبیر فرمودند به بی‌هوشی از این عالم. بدانکه این تأویل تأویل بعض علمای ظاهر است و اکثرا[2] بر آن دو تفسیراند، که اوّل گفته شد.

لیک از تأثیر آن پشتش دو تو　　　گشته و نالان شده او پیش او

ظاهر آن است که این بیت مربوط است به ابیات سابقه از قول او که: بند تقدیر و قضای مختفی؛ یعنی از بند تقدیر آن قضای مختفی، پشت دو تو گشته، کنایه از آنکه از تأثیر آن برآمدن نمی‌تواند.

آنکه داند این علامت‌ها پدید　　　که نداند او شقی را از سعید

از اینجا مقوله مولوی است قدّس سرّه.

مضطر شدن آن فقیر نذرکننده به کندن امرود از درخت و گوشمال حقّ تعالی رسیدن بی‌مهلت بر او

مخلصان هستند دائم در خطر　　　امتحانها هست در راه ای پسر

قال اللّه تعالی: «إِنَّما يَخْشَى اَللّهَ مِنْ عِبادِهِ اَلْعُلَماءُ» (فاطر: ۲۸)؛ نمی‌ترسند اللّه تعالی را مگر علما از عباد وی. و مراد از علما و مخلصان واحد است، که اخلاص بدون علم به مرتبه و مقام اللّه معبود و مقام و مرتبهٔ عبد عابد نمی‌تواند شد. و مراد از علم، علم کشفی و ذوقی است و شارحان در این مقام حدیثی نقل کنند: «انّ المخلصين على خطر عظيم»[3]؛ به‌درستی که مخلصان بر خطر عظیم‌اند.

یا مکن نذری که نتوانی وفا　　　جز خطر منشین و بیرون جه بلا

لهذا در حدیث نهی از آن واقع شده برای شفقت بر امّت، چنان‌که گذشت.

غیرت حقّ گوشمالش داد زود　　　زانکه فرموده است اوفوا بالعقود

---

۱. در اصل: یده.

۲. در اصل: اکثران.

۳. بیهقی، احمد بن حسین، شعب الإيمان: ج ۵، ص ۳۴۵؛ ورام، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام: ج۲، ص ۱۱۸

اشاره است به این آیه: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده: ۱) ای کسانی که ایمان آوردید، وفا کنید به عقود و عقود، عامّ است مر عقد باللّه را که نذر است و عقد با عبد که عهد و وعده است.

جمعی از دزدان بدند آنجا مگر   در میان آورده بی‌مر سیم و زر

مر: در فارسی عدد پنجاه را گویند، که چون وقت شمار پنجاه رسد گویند یک مر شد و چون باز به پنجاه رسد گویند دو مر شد و همچنین، و مقصود آنکه سیم و زر بی‌شمار بود، که از تعداد بیرون بود، تا مراد را گفته شود. پس مراد از تعداد و حساب است.

متّهم شدن آن شیخ با دزدان و بریدن دستش را /٤٦/

دست زاهد هم بریده شد غلط   پاش را می‌خواست هم کردن سقط

ظاهر آن است که سقط به معنی انداختن است، یعنی پا را هم خواست ساقط کند و ببرد.

در زمان آمد سواری پس گزین   بانگ برزد بر عوان کای سگ ببین

این سوار از مردان غیب بود و یا از اولیای این عالم که به الهام رسید و می‌تواند که از سواران شحنه باشد که او را می‌شناخت.

من شکستم حرمت ایمان او   پس یمینم برد دادستان او

یمین: دست راست و دادستان: عدل او سبحانه و حاصل آن که، من می‌دانم که این جزای جرم من بود که مرا رسید و در این وعظ است به آنکه انسان را باید که هر رنج که او را رسد از شآمت اعمال خود داند.

قسم من بود این تو را کردم حلال   تو ندانستی تو را نبود وبال

خلاصهٔ این بیت آن است که این فعل قطع دو جهت دارد، یکی بودن مکسوب عبد و یکی بودن مخلوق حقّ. پس این فعل قطع به جهت کسب، فعل قاطع و شحنه بود و به جهت خلق، فعل حقّ بود در جزای عهدشکنی و از جهت اول، معصیت می‌تواند شد، که ظلم است[1] بر مقطوع. به این[2] جهت از وی، عفو فرمود، تا معصیت او مرتفع شود و از جهت بی‌علمی معذور ساخت او را. و از جهت دوم فعل حقّ است. پس حقّ اگرچه داننده است، لیکن او مالک است، او را فرمان است، شکایت او نمی‌تواند شد، بلکه این از جملهٔ رحمت می‌تواند شد، که شومی گناه بی‌وفایی

---

۱. در اصل: ظلمت.

۲. در اصل: ندارد.

نذر به سبب رسیدن جزا مرتفع شد و مقطوع، مرتبهٔ علیا یافت.

چون بریده شد برای حلق دست   مرد زاهد را در شکوی ببست

مراد از شکوی، شکوهٔ شحنه و شکوهٔ حقّ است و حاصل آنکه مرد زاهد شکوهٔ شحنه نکرد و او را معذور دانست و شکوهٔ حقّ هم نکرد، که او مالک است و مملوک را شکوهٔ مالک نمی‌رسد و این قطع را جزای نقض عهد خود دانست و یا مراد، شکوهٔ نفس باشد، که در نقض عهد، شاکی نفس بود. از حصول جزای آن شکوهٔ نفس رفت، که تطهیر از جرم نقض عهد حاصل شد.

و آنچه که شیخ ولی محمّد اعتراض کرد، که حصول قطع موجب زیادت شکوهٔ نفس است و نه موجب ترک شکوه و با وجود آنکه مراد مولوی قدّس سرّه شکوهٔ شحنه است و شکوهٔ حقّ است، نه شکوهٔ نفس، غلط محض است، زیرا که قبل وقوع قطع زاهد از نفس، شکوه داشت، که ما را در ذلّت جرم نقض عهد گرفتار کرد و چون جزای آن واقع شد ذلّت جرم از میان رفت و نفس گوشمال یافت و این شکوه رفت و این شارح از کجا دانست که مراد منحصر است در شکوهٔ شحنه و شکوه حقّ، بلکه احتمال ارادهٔ شکوهٔ نفس قائم است.

آری، آنچه شیخ افضل گفته که علوّ همّت شیخ می‌خواهد، که بعد این مکافات نیز شکوه از نفس باقی ماند، وجهی دارد و در نسخ متداولة الیوم، بعد این بیت یافت می‌شود:

این‌چنین باشد چو یک در بسته شد   صد دری دیگر بر او اشکسته شد.

شارحی این بیت را از ملحقات شمار کرده و اگر این بیت باشد، پس تمهید است برای ذکر کرامات و حاصل آنکه چون دست وی که سبب افعال و تحصیل حوائج بود قطع شد، پس کرامت او را اللّه تعالی بخشید که به‌منزله دست‌ها است، حاصل شد.

کرامت شیخ اقطع و زنبیل بافتن او به دو دست در خلوت

شیخ اقطع گشت نامش پیش خلق   کرد معروفش بدین آفات خلق

بعد آن، این بیت یافته می‌شود در نسخ متداولة الیوم:

گر تو نام اوّلین خواهی روان   هین برو بو الخیر تیناتیش خوان.

و شارحی آن را از ملحقات شمرده.

تینات: به تای فوقانیهٔ مفتوحه و یای تحتانیه دیهی است قریب مصر، کذا قال المولوی عبد الغفور در حاشیهٔ نفحات.

در عریش او را یکی زائر بیافت   گو بهر دو دست خود زنبیل یافت

عریش: کازه که درویشان از چوب و گیاه سازند و خرگاه و چیزی مانند هودج که بر شتر نهند و زنان در آنجا نشینند (ولی‌محمد (رح)) . و در هندی چهپر گویند.

که مگر سالوس بود او در طریق   که خدا رسواش کرد اندر فریق

مراد از سالوس اینجا فریبنده است.

من تو را بی‌این کرامت‌ها ز پیش   خود تسلّی دادمی از ذات خویش

یعنی این تسلّی تو مشاهدهٔ ذات من است و تو از این کرامت‌ها که خوارق عادت است گذشته، لیکن برای دفع طعن طاعنان، این کرامت را عیان کردم. /۴۷/

سبب جرأت ساحران فرعون به قطع دست و پای خود

که ببرّم دست و پاتان از خلاف   پس درآویزم ندارمتان معاف

قال اللّه تعالی: «قالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ اَلَّذِي عَلَّمَكُمُ اَلسِّحْرَ» (طه: ۷۱)؛ گفت فرعون مر ساحران را وقت ایمان آوردن ساحران، آیا ایمان آوردید[۱] به موسی قبل اینکه اذن دهم شما را به ایمان، به‌درستی که آن موسی کبیر شما است، تعلیم کرده شما را سحر. یعنی شما ریاست او می‌خواهید برای بودن او سردار شما. «فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ وَ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ اَلنَّخْلِ» (طه: ۷۱)؛ هرآینه قطع خواهم کرد دست‌های شما و پاهای شما از خلاف و هرآینه مصلوب خواهم ساخت شما را بر شاخ‌های درخت خرما.

سایهٔ خود را ز خود دانسته‌اند   چابک و چست و گش و برجسته‌اند

خلاصه آنکه، انسان در حقیقت روح است و این بدن به منزلهٔ سایه است و بقای روح موقوف بر اینکه بدن است، نیست و حیات روح باقی است. خواه این بدن عنصری باشد یا نباشد و چون این بدن عنصری رود در بدن دیگر، او حیّ است و این دقیقه بر ساحران مکشوف گشت، از تفکک آن نترسیدند.

و گش: با کاف فارسی به معنی خوش.

و اللّه تعالی از جواب ساحران فرعون را حکایت کرد به قول خود: «قالُوا لا ضَيْرَ إِنَّا إِلى رَبِّنا مُنْقَلِبُونَ» (شعراء:۵۰)؛ گفتند ساحران، نیست ضرر بر ما در این قطع و صلب، به‌درستی که ما

---

۱. در اصل: آورید.

بعد موت سوی ربّ خود راجعیم. یعنی از هلاک در این دار فانی ما را ضرر نیست، که ما را حیاتیست، که به آن راجع به سوی ربّ شویم. پس در این قول اشارت است به آنچه مولوی قدّس سرّه می‌فرمایند در این ابیات.

گر به خواب اندر سرت ببرید گاز　　　هم سرت برجاست هم عمرت دراز

گاز[1]: یعنی مقراض.

این جهان را که به صورت قائم است　　　گفت پیغمبر که حلم نائم است

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم: «النّاس نیام اذا ماتوا انتبهوا»[2]؛ آدمیان در این نشأت نائم‌اند، وقتی‌که خواهند مرد متنبّه خواهند شد، که ما نائم بودیم و باید دانست که این انتباه مثل انتباه در نوم است، که می‌بیند که من بیدار شدم و نه در حقیقت بعد موت. اگرچه در برزخ حیّ است لیکن آن هم نوم است و بعد حشر حیات حقیقی است و خواهد دانست از مدّت وجود در خواب بودم، لیکن در خواب دیده بودم که شدم بیدار.

و ولی محمد گفته در تقریر معنی حدیث که در حدیث تنبیه است بر آنکه هرچه در اینجا می‌بینی در خواب و بیداری، همه در خیال است و به جز وجود حقّانی، حقیقت ثابت نیست و هرچه به جز آن ذات و جوهر معقول است، در تبدیل زوال باشد و حقّ این است که غیریت و استقلال و قیام هر شیء به خود متوهّم و متخیل است و گفته، الحال دانستی که خواب بودن حیات دنیا به چه معنی است و بیداری بعد از موت به چه نظر است، انتهی.

و این کلام فی نفسه صحیح است، لیکن نه مراد در حدیث است و نه در قول مولوی قدس سره افادهٔ آن مطلوب، که از این کلام لازم است، که هرچه سوی اللّه است، همه خیال است، خواه این عالم باشد، خواه آن عالم، که بعد موت و حشر است. و سوق حدیث برای بیان آن است که حیات دنیاویه نوم است و حیات اخروی یقظه، و حقیقت واقعی در آن حیات مکشوف و محسوس است و کلام مولوی نصّ است بر آن. پس بودن انسان نائم مختصّ به این دار[3] است که محسوسات مثل حلم نائم‌اند و امّا در آخرت پس یقظه است که محسوس می‌شود بعد کشف غطا، اموری که بر آن حالند.

---

۱. در اصل: کاز.

۲. ابونعیم احمد بن عبدالله، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء: ج ۷، ص ۵۲، با اختلاف؛ ورام، مسعود بن عیسی، مجموعة ورام: ج۱، ص ۱۵۰.

۳. در اصل: + و.

از ره تقلید تو کردی قبول　　　سالکان این دیده پیدا بی‌رسول

یعنی عامّهٔ مؤمنان از راه تقلید گفتهٔ رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم قبول کردند و ایمان به آن آوردند و سالکان [آن]را عیان دیدند به کشف بدون تقلید رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم، در این دید که در عیان و دید تقلید اصلا نیست، اگرچه به این کشف و دید به واسطهٔ رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم رسیدند. و یا مراد از رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم، مطلق واسطه باشد، یعنی دانستن این عالم فانی را، خواب امر بدیهی گردید به برکت اتباع رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم. و واسطه در این دانستن مرتفع است که علم، واسطهٔ تقلید آن واسطه است. و این تقریر هم راجع به اوّل است که این بدیهی از قبیل مشاهده است و حکم ولی محمّد به بودن این تقریر، ناشی از بی‌عقلی است وجهش ظاهر نیست.

روز در خوابی مگو کاین خواب نیست　　　سایه فرع است اصل جز مهتاب نیست

یعنی در زمان این حیات، همه خواب است این. مگو که این خواب نیست و این بیداری به منزلهٔ سایه است و اصل مهتاب، بیداری اخروی است، که بیداری، حیات حقیقی است و ولی محمّد گفته که موجودات عالم همه خیال است، زیرا که این‌ها همه، سایه و فرع مهتاب حقیقتند و سایهٔ دائم در تبدّل و زوال است و باقی جز اصلی نباشد و این بنابرآن است که گمان کرده در معنی حدیث و مناسب مقام نیست، اصلا.

خواب بیداریت آن دان ای عضد　　　که ببیند خفته کاو در خواب شد

یعنی بیداری و خواب این دار دنیا چنان است که خفته در خواب بیند که الحال در خواب رفته‌ام. پس این بیداری که قبل خواب بود و این خواب، همه در خواب است.

کوزه‌گر گر کوزه‌ای را بشکند　　　چون بخواهد باز خود قائم کند

باز رفت به بیت بالا: اصل این ترکیب را چون دیده‌اند..

یعنی این تن که مثل کوزه است، اگر کوزه‌گر خود بشکند، از این ترس نیست، که مثل آن کوزه اقامت می‌توان کرد و حاصل آنکه تخریب این تن در حقیقت از حقّ بود، که او خالق است آن را نه از فرعون، اگرچه به ظاهر از کسب او است و او قادر است که بدن آخر در برزخ دهد و به آن حیات ماند.

خرقهٔ ما را بدر دوزنده است　　　ورنه خود ما را برهنه تن به است

در این بیت تن را به خرقه تشبیه داده، یعنی ای فرعون این خرقهٔ تن را بدر و پاره‌پاره کن و دوزندهٔ این خرقهٔ تن که حقّ است خواهد دوخت و تن غیر زائلی عطا خواهد فرمود، که شهیدان زنده‌اند و حیات این‌ها غیر زائل است. چنان‌که در قول اللّه تعالی حکایت است از قول ساحران که فرعون را گفتند: «فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ إِنَّما تَقْضِي هٰذِهِ ٱلْحَياةَ ٱلدُّنْيا» (طه: ۷۲)؛ پس قضا کن هرچه که تو قضاکننده هستی از قتل، و قطع قضای تو منحصر در این حیات دنیا است.

یعنی قضا و حکم تو جاری بر این حیات دنیا است که تعلّق روح به این بدن فانی است و این ما را ضرر نیست، که این بدن فانی اگر فانی شد، چه ضرر، و حکم تو بر حیات اخرویه که حیات حقیقیه است، نمی‌رسد، پس از زوال این بدن. چنین بدن اللّه تعالی عطا خواهد فرمود، که او را زوال نیست و اصلا غم نیست، که این تجارت رایحه است. و حاصل مصراع ثانی آن است که این عطای بدن آخر، سنّت الهیه است و البته واقع خواهد شد و اگر بالفرض این هم نبود ما را، برهنه بودن از این تن و بقای روح مجرد بهتر بود، که حاجت آن نداریم که از عالم تجرّد نازل شویم.

شکایت کردن استر پیش شتر، که من بسیار در روی می‌افتم و تو نمی‌افتی، الاّ به نادر و جواب گفتن آن

خوش بد آیم بر سر کوه بلند　　　آخر عقبه ببینم هوشمند

آخر عقبه: جای دشوار.

یستوی الأعمی لدیکم و البصیر　　　فی المقام و النّزول و المسیر

این بر سبیل استفهام است. آیا برابر است نابینا و بینا در مقام و در نزول و در سیر؟ در این تلمیح است به این آیه: «هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمىٰ وَ ٱلْبَصِيرُ» (انعام: ۵۰)

جذب اجزا روح را تعلیم کرد　　　چون نداند جذب اجزا شاه فرد

یعنی حقّ سبحانه جذب اجزا روح را تعلیم کرد. پس روح اجزای غذا منجذب ساخته، بدن را در نما آورد. پس او سبحانه تعالی که شاه فرد است، چگونه نداند جذب اجزا را و جامع این ذرّه‌های اجزاء خورشید حقیقی که حقّ تعالی است و او می‌داند جمع اجزای[1] غذا، آن زمان که تو از خواب حیات دنیا بیرون آیی، خواهی دانست کیفیت جمع اجزا و لائح خواهد شد که چیزی از اجزا از او غایب نشده است. هروقت که امر به عود خواهد کرد عائد خواهد شد. /۴۸/

۱. در اصل: اجزایی.

اجتماع خر عزیر علیه السّلام بعد از مردنش به اذن اللّه تعالی و در هم مرکب شدن پیش چشم عزیر علیه السّلام

هین عزیرا درنگر اندر خرت	که بپوسیده و ریزیده برت

بدانکه قصّهٔ احیای عزیر (علیه السّلام) و بعد از اماتت صد سال، احیای او و احیای مرکب او که خر بود و بقای طعام او، تا این مدت پوسیده نشدن و فاسد نگشتن این طعام در کتاب مجید در سورهٔ بقره در جزء سوم مذکور است و ایمان بر آن فرض است و تأویل به وجهی که از این افاده بیرون آید، ترسم که به کفر جلی بکشد[1] و حضرت عزیر علیه السّلام چون تعجّب کرد از آبادی بیت المقدّس بعد خرابی او، و طلب کرد علم ذوقی و شهودی را به حیات بعد موت و احیاء بعد موت، برای اطمینان، اللّه تعالی این آیه نمود که عزیر (علیه السّلام) را میراند[2] و تا صد سال مرده افتاده بود و در حالت جوانی مرده بود. بعد از آن اللّه تعالی احیاء نمود به همان جسد، چنان‌که سابق حیّ بود. پس حضرت عزیر (علیه السّلام) ذائق موت و حیات شدند و علم ذوقی حیات بعد موت پیدا شد و خر (عزیر علیه السّلام) که مرده بود و اجزایش متفتّت شده بود، حیّ ساخت. با این وجه که اجزای متفتت او جمع شدند و آن خر حیّ شد.

پس عزیر (علیه السّلام) مشاهد و ذائق احیاء شد، چنان‌که (ابراهیم علیه السّلام) را احیای طیور بعد موت آنها مشهود گشت برای اطمینان او و عزیر (علیه السّلام) را هم علم ذوقی و شهودی مر حیات را بعد عروض موت پیدا گشت و مر احیاء را بعد موت حاصل شد و در این اطمینان اکمل است و بدن عزیر در این زمان محفوظ ماند از تفتّت و تفسّخ، که بدن انبیاء را تفسّخ و تفتّت عارض نمی‌شود و به صفتی که مرده بود به همان صفت باقی ماند تا مدّت مذکوره و حیّ گشت عقیب آن، لهذا در حسّ جوان نمودار شد.

و شیخ ولی محمّد گمان باطل کرده، که بدن عزیر آن بدن نبود که در حیات اول بود، بلکه این بدن متولّد از بدن اوّل شد، بلکه زنده شدن این بدن عبارت از بروز این بدن است و گفته که خر عزیر (علیه السّلام) که حیّ شد، خر نبود، بلکه مراد از خر عزیر بدن عزیر بود، که حقّ سبحانه بعد پوسیده شدن بدن اوّل باز بدن عنصری به طریق تولید پیدا کرد و استخوان را رویانید و گوشت و پوست پوشانید و در نظر عزیر نمو گرفت، چرا که تا چهل سال اجزای بدن جمع می‌شوند و نمو می‌گیرند.

---

۱. در اصل: بکشید.

۲. در اصل: میرانند.

و گفته مراد از آب و طعام معنوی است، که علوم‌اند و اللّه امر فرمود عزیر را به نظر در علوم، تا که معلوم کند از بقای علوم سابق که عزیر همان است که سابق بود، نه الحال پیدا شده است، که اگر علوم در خود نیافتی، دانستی که این خلق جدید است و این قول را مؤید ساخته به آنکه اولادش پیر شده بودند و او جوان و اولادش او را نشناختند و اگر همان بدن اوّل می‌بود، او را می‌شناختند و حکم کرد این شارح که نزول عیسی (علیه السّلام) نیز به همین نمط خواهد بود به طریق بروز.

این قول این شارح سراسر غلط و باطل است و انکار حکم نصّ محکم است اللّه تعالی از این شارح عفو کند این جرأت را که از وی صادر شد و نیز این شارح حکم کرده که بدن اول پوسیده شد، بعد از آن اجزایش جمع شدند و نموّ یافت، سراسر غلط است، که بدن انبیاء بعد موت پوسیده نمی‌شود، بلکه به همان حال که مرده‌اند، می‌ماند و اینکه گفته که خر عبارت از بدن مبارک ایشان بود نیز غلط فاحش است، که اجتماع اجزای خر بعد احیای عزیر بود علیه السّلام، چنان‌که نصّ قرآنی شاهد است به آن.

پس چگونه مراد از خر بدن عزیر باشد و چگونه نشز[1] عظام به لحم عبارت از نشز[2] عظام بدن عزیر و اکسای استخوان این بدن به لحم باشد. غرض که کلام او باطل است و مؤمن را نشاید که تفوّه به این کند و اعتقاد به آن نماید و در آنچه که به آن مؤید ساخته، که ابنای عزیر، عزیر را نشناختند و اگر بدن اوّل می‌بود، او را می‌شناختند. غلط فاحش است، زیرا که حیات عزیر به آن بدن بود، بر صفتی که آن بدن قبل موت به آن صفت بود و چون او را جوان دیدند و خود را پیر نشناختند، نه اینکه این بدن، آن بدن نبود.

غرض که کلام این شارح مختلّ است، اللّه تعالی از او عفو کند این غلط را و آنچه در حقّ عیسی علیه السّلام گمان برد که نزول وی به بدن دیگر است، غلط عظیم است و مخالف نصوص و مخالف تصریحات شیخ اکبر قدّس سرّه و عجب است از این شارح که این گمان برد، زیرا که عیسی علیه السّلام حیّ‌اند و موت او را عارض نشده. پس قول به بودن بدن عیسی وقت نزول بدن دیگر چگونه راست آید، مگر آنکه قائل شود به موت عیسی (علیه السّلام) و این ضلال است و اضلال. معاذ اللّه عن ذلک القول.

---

۱. در اصل: نشر.

۲. در اصل: نشر.

پیش تو گرد آوریم اجزاش را   آن سر و دم و دو گوش و پاش را

این کلام صریح است که مراد از خر بدن عزیر نیست، بلکه مراد همان مرکب عزیر[است].

همچنان‌که وقت خفتن ایمنی   از فوات جمله حس‌های دنی

یعنی وقت خفتن همهٔ حس معطل می‌گردند و با این خوف فقدان این حواس نیست، برای اینکه معلوم است که بعد یقظه بازآیند. پس باید که وقت موت هم ترس فقدان این بدن ناید، زیرا که معلوم است که بعد آن باقی خواهد یافت.

جزع ناکردن آن شیخ بزرگوار بر مرگ فرزندان خویش

گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش   چون نبیّ باشد میان قوم خویش

شارحان حدیث نقل می‌کنند: «الشّیخ فی قومه کالنّبیّ فی امّته».[۱]

گفت پیغمبر که روز رستخیز   کی گذارم مجرمان را اشک‌ریز

در حدیث طویل مروی شیخین واقع است: «ثم اشفع فیحدّ[۲] لی حدّا[۳] فاخرج و اخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتّی لا یبقی الاّ من حبسه القرآن»[٤]، و راوی می‌گوید ای وجب علیه الخلود؛ بعد آن شفاعت کنم پس حدّ کرده شود برای من حدی[٥] برای اخراج از نار، پس خارج شوم از آن مکان و خارج کنم آنها را از نار و داخل کنم آنها را در جنّت، تا اینکه باقی نماند در نار مگر آنها که حبس کرد او را قرآن در نار.

راوی تفسیر کرده به اینکه واجب و ضروری شد همیشگی آنها در نار آنها مشرکان، که حق آنها در قرآن واقع شد: «خالِدِینَ فِیها أَبَداً» (نساء: ٥٧)، و نیز واقع شده «إِنَّ اَللّٰهَ لا یغْفِرُ أَنْ یشْرَک بِهِ» (نساء: ٤٨)؛ به درستی که اللّه نخواهد بخشید شرک را و نیز واقع است: «فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ اَلشّافِعِینَ» (مدثر: ٤٨)؛ نه نفع خواهد کرد آنها را شفاعت شافعان.

---

۱. زرکشی، بدرالدین، للآلی المنثورة فی الأحادیث المشهورة: ص۱۹۰؛ فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین: ج۲، ص٤٧٦.

۲. در اصل: فیجدنی.

۳. در اصل: غدا.

٤. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۱، ص ۱٥٥.

٥. در اصل: احدی.

عاصیان و اهل کبائر را به جهد　　وارهانم از عتاب نقض عهد

روایت کرده ترمذی و ابو داود از انس و ابن ماجه از جابر که نبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرموده: «شفاعتی لأهل الکبائر من امّتی»؛ شفاعت من[۱] در اهل کبائر است از امّت من.

بدانکه محتاج شفاعت سرور کائنات صلّی اللّه علیه و آله و سلم همهٔ کساناند، خواه صالح باشد یا طالح باشد و تخصیص به ذکر اهل کبائر برای آن است که اهل کبائر ابعد بودند در بادی[۲] رای، و امّا صالحان پس ظاهر است که مشفوع شوند.

و معنی قول او قدّس سرّه: صالحان امّتم[۳] خود فارغند، آن است که برای صالحان حاجت شفاعت برای اخراج از نار نیست[٤]، که ایشان را دخول در نار نیست تا حاجت به سوی اخراج به شفاعت گردد[٥] و اما شفاعت برای ادخال در جنّت و نیل درجات پس ضروری است و صالحان به آن محتاجند البته و می‌تواند که در این حدیث مراد شفاعت برای اخراج از نار باشد. پس تخصیص اهل کبائر برای اخراج صالحان است از این حکم.

بلکه ایشان را شفاعت‌ها بود　　گفتشان چون حکم نافذ می‌رود

در حدیث مروی در ترمذی واقع شده: «یدخل الجنة بشفاعة رجل من امّتی اکثر من بنی تمیم»[٦]؛ داخل خواهند شد در جنّت به شفاعت رجلی از امّت من اکثر از بنی تمیم. شراح حدیث گویند قیل آن رجل امیر المؤمنین عثمان است و قیل اویس قرنی رضی اللّه عنهما.

در حدیث دیگر مروی ابن ماجه واقع است: «یشفع یوم القیمة ثلاثة الانبیاء ثم العلماء ثم الشهداء»[٧]؛ شفاعت خواهند کرد به روز قیامت سه گروه انبیا، بعد از علما، بعد از آن شهداء. و مراد از علما، علما باللّه‌اند به کشف و عیان آنها عارفان‌اند و یا علمای با عمل مطلقا که صالحان‌اند.

و در حدیث طویل مروی بخاری و مسلم واقع شده: «فوالّذی نفسی بیده ما من احد منکم

---

۱. در اصل: آن.

۲. در اصل: یاری.

۳.در اصل: امت .

٤. در اصل اینست.

٥. در اصل: گروه.

٦. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی: ج ٤، ص ٣٤٧ .

٧. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه: ج ٥، ص ٦٨٣؛ حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الاسناد: ص ٦٤. با اختلاف.

باشد مناشدة من المؤمنین للّه یوم القیمة لاخوانهم الذین فی النار و یقولون ربنا کانوا یصومون و یصلون و یحجون فیقال اخرجوا من عرفتم»[۱]؛ نیست احدی از شما اشد[۲] از روی مناشدت از مؤمنان مر اللّه را در روز قیامت برای برادران خود [۳] که در آتشند، خواهد گفت یکی از احد شما ای ربّ ما، بودند آنها که در نارند، که روزه می‌داشتند و نماز می‌گزاردند و حجّ می‌کردند، پس گفته می‌شود که خارج کنید از دوزخ آن‌کس را که می‌شناسید. و ظاهر آن است که خطاب در این قول ما من احد منکم، مر صحابه را است که خطاب شفاعتی نیست، مگر آنها را که در زمان خطاب موجودند و باقی [٤] شریکند ایشان را به دلالت حدیث دیگر.

و در حدیث مروی [٥] ترمذی واقع است: «ان من امتی من یشفع للفئام[٦] و منهم من یشفع للقبیلة و منهم من یشفع للعصبة و منهم من یشفع للرجل حتی یدخلوا الجنة»[۷]؛ از امّت من آن‌کس است که شفاعت کند فئام[۸] را و فئام[۹] قومی که اکثر از قبیله باشند و از امّت من آن‌کس است که شفاعت کند قبیله را و از امّت من آن‌کس باشد که شفاعت کند عصبه[۱۰] را و عصبه[۱۱] گروهی را گویند از دوازده تا چهل، و از امّت آن‌کس است که شفاعت کند رجل را.

هیچ وازر وزر غیری بر نداشت   من نیم وازر خدایم بر فراشت

قال اللّه تعالی: «وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری» (انعام: ١٦٤)؛ نخواهد برداشت هیچ از بردارندهٔ بار گناه دیگران، که این گناه بر ذمه او استقرار یابد. و مقصود آنکه بر هیچ یکی گناه دیگری لازم نیاید، تا به گناه آن، این معذّب گردد. تعبیر آن به وازر به جهت برداشتن او که منفی است واقع شد و احتمال دارد که برداشتن گناه دیگرکنایه باشد از خلاص نمودن از بار گناه و معنی آن باشد که

۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۱، ص ۱٦۹.
۲. در اصل: شد.
۳. در اصل: + ها.
٤. در اصل: + است.
٥. در اصل: مروق.
٦. در اصل: للقیام.
۷. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی: ج ٤، ص ۳٤۸.
۸. در اصل: قیام.
۹. در اصل: قیام.
۱۰. در اصل: عضبه.
۱۱. در اصل: غصبه.

هیچ وازر یعنی گناهکار نمی‌بردارد بار گناهکار دیگر، که این دیگر را خلاص کند از آن گناه و این معنی اخیر مناسب الفاظ کتاب است و بعید از لفظ آیه نیست.

عیسی اندر مهد بردارد نفیر　　　　که جوانان گشته ما شیخیم و پیر

چون قوم بنی اسرائیل بر مریم علیها السّلام بهتان عظیم کردند، عیسی علیه السّلام در مهد، وقت طفلی از مرتبهٔ خود خبر داد، برای برائت امّ خود فرمود: «إِنِّی عَبْدُ اَللّٰهِ آتانِیَ اَلْکِتابَ وَ جَعَلَنِی نَبِیا * وَ جَعَلَنِی مُبارَکاً أَیْنَ ما کُنْتُ وَ أَوْصانِی بِالصَّلاةِ وَ اَلزَّکاةِ ما دُمْتُ حَیا * وَ بَرًّا بِوالِدَتِی وَ لَمْ یجْعَلْنِی جَبّاراً شَقِیا» (مریم: ۳۰– ۳۲) به‌درستی که من بندهٔ اللّه‌ام ظاهرم به عبدیت و شائبه الوهیت در ما نیست، داده است ما را کتاب، اگر مراد از کتاب تورات است، پس معنی آن باشد داد ما را علوم که مشتمل بر آن تورات است و اگر مراد انجیل باشد، پس معنی آن است که خواهد داد مرا کتاب و[1] گردانید مرا نبیّ مبارک هر جا که باشم و وصیت کرد ما را به صلاة و زکات، تا اینکه من زنده‌ام.

مراد از صلاة یاد حقّ است و دعای او و از زکات طهارت نفس. یعنی تا مدّت حیات در طهارت و ذکر و دعا هستم و یا مراد از صلاة و زکات دو عبادت مشهوره‌اند. پس معنی آن باشد که وصیت کرد که امر کنم امّت را به صلاة و زکات و الاّ نه، نزد عیسی علیه السّلام گاهی مال این‌قدر جمع نشده بود که در آن زکات لازم آید و این بیان نبوّت است و گردانید مرا[2] فرمانبردار والدهٔ خود و نگردانید مرا جبّار شقی.

شاید جبّار شقی کنایه از ولد الزّنا باشد و معنی آنکه مراد مولود از زنا نکرد. پس از این آیه معلوم می‌شود که عیسی علیه السّلام ولیّ بود، بلکه نبیّ بود در حال طفلگی و از اوصاف بشریه پاک بود، پس او پیر بود در حال طفلگی قبل جوان شدن به جوانی نیفتاد و یا مراد در بیت از جوانی، ابتدای مرتبهٔ ولایت باشد، که در آن مرتبه گاهی لاف ربوبیت می‌زند و تصرّف به جهت اتصاف[3] به ربوبیت می‌کند، پس معنی آن باشد که عیسی علیه السّلام در ولایت منتهی بود، بی‌شدن او مبتدی، چنان‌که قول او "انّی عبد اللّه"، به آن ندا می‌دارد و این ظاهر است که ظهور او به ولایت بعد نزول از آسمان خاتم الولایة خواهد بود و ولایت خاتم الولایة از آن‌وقت بود که آدم میان ماء و طین است و از این، این توهّم نکند که ولایت خاتم الولایه بی‌وساطت آن سرور صلّی اللّه علیه و

---

۱. در اصل: وا.
۲. در اصل: ما را.
۳. در اصل: انصاف.

آله و سلم بلکه آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم ولیّ و نبیّ بود از ازل و روح آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم مبعوث بود سوی جمیع ارواح و روح خاتم الولایة نیز ایمان به آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم آورده، از فیض او ولیّ گشت و در آن مرتبه در ولایت منتهی بود، که دیگر اولیاء از مشکات او فیض گرفتند. /۴۹/

عذر گفتن شیخ بهر ناگریستن بر مرگ فرزندان

زان فرستاد انبیا را بر زمین   تا کندشان رحمة للعالمین

رحمة للعالمین که صفت مختصّهٔ آن سرور است صلّی اللّه علیه و آله و سلم، قال اللّه تعالی: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمِینَ» (انبیاء، ۱۰۷)؛ نفرستادیم تو را مگر رحمت مر عالمیان را. لیکن اولیا چون خلیفهٔ آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم و متخلّق‌اند به اخلاق آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم، ایشان را نیز از این رتبه بهره است صلوات اللّه و سلامه علیهم اجمعین.

رحمت جزوی بود مر عام را   رحمت کلّی بود همّام را

رحمت جزوش قرین گشته به کلّ   رحمت دریا است هادی سُبل

بدانکه شیخین بخاری و مسلم روایت فرمودند که رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود: «انّ للّه[1] مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بین الجنّ و الانس و البهائم و الهوام فبها[2] یتعاطفون و بها یتراحمون و بها تعطف[3] الوحش علی ولدها و أخر[4] اللّه تسعة و تسعین رحمة یرحم بها عباده یوم القیمة»[5]، و روایت کرد مسلم این حدیث را و زیاده کرد بر آن در روایت خود: «فاذا کان یوم القیمة أکملها بهذه الرّحمة»[6]؛ حضرت رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود که، مر اللّه تعالی را صد رحمت است نازل کرد از آن صد، یک رحمت را در میان جنّ و انس و بهائم و حیوان موذیه، پس به سبب این رحمت شفقت می‌کنند این‌ها فی‌مابین خود و به این رحمت، رحمت می‌کنند آنها فی‌مابین خود و به این رحمت شفقت می‌کنند وحش بر ولد خود و مؤخّر کرده است از نزول

---

۱. در اصل: الله.

۲. در اصل: فیها.

۳. در اصل: یعطف.

۴. در اصل: آخر.

۵. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۴، ص ۲۱۰۸؛ مجلسی، محمد باقر: ج۶، ص ۲۲۰ با اختلاف.

۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۴، ص ۲۱۰۹.

و با خود داشته است نود و نه رحمت را که رحمت خواهد کرد به آن نود و نه عباد خود را در روز قیامت، و در روایت مسلم آمده: پس وقتی که خواهد شد روز قیامت کامل خواهد کرد نود و نه نام را به این رحمت، یعنی با صد رحمت، رحمت خواهد کرد بر عباد خود.

و شیخ اکبر قدّس سرّه می‌فرماید که رحمت حقّ بر دو قسم است:

یکی رحمت عامّه که وسعت کرده است هر شیء را و آن منطوق حدیث مروی شیخین است که رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود که مکتوب است نزد اللّه سبحانه: «انّ رحمتی سبقت غضبی»[1]. و رحمت خاصّه است و آن رحمت است که تمییز کرده است بدان عباد را که اصطفا کرده آن عباد را. آن رحمتی است که مشار است به قول او سبحانه: «فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ» (اعراف: ۱۵۶).

و سوم رحمت مرکبه است از رحمت عامّه و خاصّه و بیان آن عرض عریض دارد در باب ثالث و چهل و سه صدم از فتوحات مکیه تفصیل آن فرموده. نبذی مناسب مقام نقل کرده می‌شود و اما مائة رحمت گردانیده است از آن در دنیا رحمت واحده به این رحمت رزق داد بنده‌های خود را از مؤمن و کافر، مطیع خود را و عاصی را و به این رحمت، شفیق گردانید حیوانات را بر اولاد وی و به این رحمت، رحمت کنند آدمیان بعض بر بعض و شفقت می‌کنند با هم. و در روز قیامت این رحمت را مضموم خواهد ساخت با نود و نه رحمت که ذخیره کرده بودند نزد او سبحانه.

پس رحمت خواهد کرد به این صد رحمت در روز قیامت بر عباد خود بر سبیل تدریج و ترتیب، تا ظاهر شود به این تأخیر، مرتبهٔ شفیعان و چون باقی خواهد ماند اهل نار، که آنها را خروج از نار نیست و ملائکهٔ عذاب در ارادهٔ عذابند پس تسعة عشر از این رحمت متجسّد شده حائل خواهند شد میان ملائکهٔ عذاب و میان اهل نار و مدد خواهد کرد این تسعة عشر رحمت را، رحمت واسعهٔ حقّ، که وسعت کرد هر شیء را پس باز خواهند ماند ملائکهٔ عذاب از عذاب اهل نار و عذاب از این‌ها منقطع خواهد شد.

اینکه مذکور شد خلاصه است و تفصیل آن عرض عریض دارد و چون این دانستی، پس بدانکه مراد مولوی قدّس سرّه از رحمت جزوی همین یک رحمت است که نازل کرد اللّه تعالی در مخلوقات، یعنی این رحمت جزوی شامل مر کلّ خلق را است از انسان و غیر انسان و در انسان

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۱، ص ۲۰٤؛ ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال: ص ۱۰.

مر کافر را از مؤمن و کافر و مؤمن ولیّ را و غیر ولیّ را و همّام در مصراع ثانی به ضمّ هاء، پادشاه عظیم را گویند، چنان‌که در قاموس است و مراد اینجا اللّه تعالی است، که ملک او عظیم است و حاصل این مصراع آنکه رحمت کلّی که جامع رحمات است مر اللّه تعالی را است، لهذا اللّه تعالی بر همهٔ خلق رحمت می‌کند و غضب او تعالی و انتقام او تعالی مشوب به رحمت است برای تطهیر وی از دنوس سیئات و بعد تطهیر، رحمت خالص ظاهر گردد و عذاب مرتفع گردد.

حاصل بیت ثانی آنکه، رحمت جزوی که قرین گشته است به کلّ خلق رحمت حق است که هادی سبل آن رحمان است و می‌تواند که نشر بیت اوّل باشد. پس حاصل آن است که رحمت جزئیه قرین است به کلّ خلق و رحمت حقّ هادی سبل است مر خلق را که بر آن می‌رود و تحقیق بودن هادی سبل هر مخلوق، آن است که هر مخلوق را سبیل است که بر آن می‌رود و آن سبیل آن اسم است که اسم ربّ آن مخلوق است خواه مؤمن باشد خواه کافر و آن سبیل است که ربّ هر واحد و احد از مخلوقات، مربوب خود را بر آن سبیل می‌برد و مربوب خود را گرفته ناصیهٔ او را، پس ربّ او که می‌برد بر آن سبیل هادی است مر مربوب را سوی آن سبیل و او اهتداء از ربّ خود یافت که بر آن می‌رود و به حکم خبر از ربّ او چنانچه اللّه تعالی می‌فرماید: «ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاّ هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّى عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود:٥٦)، این حکایت از قول هود، یعنی نیست هیچ از مشی‌کننده بر زمین مگر آنکه او تعالی‌گیرنده است ناصیهٔ او را، به درستی که ربّ من بر صراط مستقیم است.

پس هر مربوب بر صراط مستقیم ربّ خود است و آن ربّ اسمی است که مخلوق مظهر او است و این ربّ هادی او است سوی صراط مستقیم خود و مراد از دریا اسم اللّه است که احدیت جمیع اسماء است و اسم اللّه هادی است مر سبل جمیع ارباب را که اسماءاند زیرا که اسماءاند، زیرا که محتوی است بر جمیع اسماء. پس رحمت اسم اللّه، هادی است همهٔ اسماء را بر سبل مستقیمهٔ آن اسماء تا هدایت کند هر اسم، مربوب خود را به سوی صراط مستقیم خود و لفظ هادی سبل خبر رحمت دریا است.

این است سرّ بودن اللّه و رحمت او، هادی سبیل. بدان که رحمت الهیه مطلق است و آن شامل است مر مؤمن را و کافر را در دنیا و آخرت و این رحمت رحمانیه است و سابق است بر غضب، آن را رحمت امتنانیه نامند که به محض منّت است و مقابل چیزی نیست و دیگر رحمت

خاصّه به ایصال نعم مر صلحا را و مغفوران را در جنّت و این را رحمت وجوبیه گویند که اللّه تعالی بر خود مکتوب ساخته به قول خود: «فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ» (اعراف: ۱۵۶)، لیکن این کتابت هم از جهت منّت است.

بعض شارحان از رحمت جزئیه همین رحمت وجوبیه مراد داشته‌اند و شیخ ولی محمّد گفته که این رحمت در عوامّ انسان متحقّق است، که بر نیکان رحمت کنند مقابل عمل، و گفته که صاحب این رحمت بر دو نوع است، یکی آنهایند که رحمت ایشان بر نیکان با قطع نظر از اینکه نیک به نسبت این باشد بلکه آن را نیک فی نفسه باشد یا به نسبت دیگری باشد یا به نسبت او باشد یا نه و نوع دوم آنکه رحمت کند بر کسی که نیک به نسبت او باشد، اگرچه در نفس الامر بد باشد فی نفسه و نوع اول اعلی است که رحمت او برای اللّه است و نوع دوم احسن است که رحمت وی به نسبت نفس است.

و از همّام در مصراع ثانی، عارف مراد داشته و حاصل مصراع اوّل برآورده که رحمت جزئیه، که مقابل عمل است مر جمیع خلق را است، اهل اللّه و غیر اهل اللّه، و این رحمت رحیمیهٔ[1] حقّ که در این مظهر ظهور یافته و با اینکه رحمت رحیمیه[2] فقط عوام را است و حاصل مصراع ثانی برآورده، رحمت کلّیه که رحمت رحمانیه است، مر اهل اللّه تعالی را است. پس رحمت رحمانیه مقصور است بر اهل اللّه و در عوام یافته نمی‌شود و اما رحمت رحیمیه، پس عامّ است همه را و این ظاهر است بر معنی اوّل و امّا بر معنی ثانی، پس لازم می‌آید قصر رحمت رحیمیه بر عوّام و عدم آن در اهل اللّه و این به حسب ظاهر صحیح نمی‌تواند شد.

لهذا در معنی بیت ثانی دفع آن قصد کرده و گفته که این بیت نشر مرتب اوّل است بر تقدیر بودن به معنی اوّل و گفته که کلّ به معنی جمیع است و از دریا مراد داشته همان همّام، که اهل اللّه است و حاصل آنکه رحمت جزوی مر جمیع خلق را است و رحمت اهل اللّه که مثل دریا است هادی سبیل‌ها است و بر تقدیر ثانی معنی بیت اول این بیت را اختصاص کامل به رحمت کلّیه گفته و از رحمت بر نیکان مراد داشته و حاصل برآورده که اگرچه رحمت رحیمیهٔ[3] جزوی مر کامل

---

۱. در اصل: رحمیه.

۲. در اصل: رحمیه.

۳. در اصل: رحیمه.

را است، لیکن قرین رحمت کلّی است و در انوار رحمت کلّی محو شد و اثرش نماند زیرا که اهل اللّه شفقت بر بدان و نیکان، برابر می‌کنند و رحمت جزئیه متوجّه به نیکان است نه بر بدان و نیکان برای آن است که ذات حقّ را و صفات حقّ را در همه می‌بیند و در نیکان هم به ملاحظهٔ اعمال نیست. بلکه به همین ملاحظه است، انتهی.

و این تقریر بعید است و مع‌هذا اهل اللّه که صوفی و خلیفهٔ حقّ است، اگرچه حق را در همهٔ مخلوقات می‌بیند لیکن او چون‌که حکیم است فرق مراتب می‌کند، بلکه هر ولیّ که در سیر کامل است و در بقا بعد الفناء رسیده است فرق مراتب می‌کند. پس بر نیکان رحمت کند، رحمتی که بر بدان نمی‌کند آن رحمت، و جای غضب، غضب می‌کند، اگرچه غضب او مشوب به رحمت باشد. پس اثر رحمت جزئیه، به آن معنی که این شارح قصد کرده در ولیّ کامل موجود است. پس این رحمت جزئیهٔ در او محو نیست و چگونه محو باشد که او متخلّق است به اخلاق الهیه و این رحمت جزئیه بر نیکان، از اخلاق الهیه است. پس رحمت جزئیه هم می‌کند در محلّ او و رحمت کلّیه هم می‌کند و اثر یکی هر دو محو نیست.

رحمت جزوی به کلّ پیوسته شو   رحمت کلّ را تو هادی بین در او
تا که جزو است او نداند راه بحر   هر غدیری را کند ز اشباه بحر
چون نداند راه یم کی ره برد   سوی دریا خلق را چون آورد
متّصل گردد به بحر آنگاه او   ره برد تا بحر همچون سیل و جو
ور کند دعوت به تقلیدی بود   نه از عیان و وحی و تأییدی بود

باید دید یعنی تو محلّ یک رحمت هستی، باید تو را که به کلّ پیوسته شوی و متخلّص به اخلاق الهیه شوی، که او سبحانه جامع جمیع رحمات است و رحمت کلّ را که حاوی جمیع رحمات است هادی باید دید، تا که جزو است گرفتار تقیید است هر غدیر[1] را اشباه بحر کی سازد و این تقیید به منزلهٔ غدیر است و بحر که ذات حقّ است مشته نتواند شد. پس رحمت او مقید نمی‌تواند شد و این است که ابلیس گفته از سهل تستری قدّس سرّه که تقیید صفت تو است ای سهل، نه صفت حقّ، که رحمت وی عامّ است.

و خلاصهٔ ابیات باقیه آن است: چون کسی گرفتار تقیید شد، راه به سوی اطلاق به چه وجه

---

۱. در اصل: عذیر.

یابد و به سوی اطلاق به چه وجه رود و اگر دعوت کند، پس دعوت سوی اطلاق بر سبیل تقیید است و از کشف و عیان نیست و او مصداق این آیه نیست: «قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اَللّٰهِ عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اِتَّبَعَنِي» (یوسف: ۱۰۸)؛ بگو ای محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم، این سبیل من است، دعوت می‌کنم سوی اللّه بر بصیرت من و کسی که تابع شد. مراد دعوت بر بصیرت عبارت است از دعوت به کشف و عیان.

زین جهان خود را دمی پنهان کنم　　　برگ خس را از درخت افشان کنم

حاصل آنکه از این جهان بیرون شدن در کار است برای مشاهدهٔ آن جهان. پس دمی از این جهان بیرون شوم و حواسّ را معطّل سازم، پس مشاهدهٔ انعام کنم.

حس‌ها و اندیشه بر آب صفا　　　همچو خَس بگرفته روی آب را

ظاهر آن است که مراد از آب صفا ادراک عقل و مشاهده او حقایق را کما هی علیه و حاصل آنکه ادراک این حواسّ و اندیشه مانع و ساتر است مر مشاهدهٔ عقل را، که گرفتار حواسّ را مشاهده جز محسوسات نیست، لیکن چون عقل این حواسّ را معطّل سازد، ادراک و مشاهدهٔ او پیدا آید.

چون‌که دست عقل نگشاید خدا　　　خس فزاید از هوا بر آب ما

آب را هر دم کند پوشیده او　　　آن هوا خندان و گریان عقل تو

چون‌که تقوی بست دو دست هوا　　　حق گشاید هر دو دست عقل را

یعنی تا که دست عقل بسته است از هوا و از کرم خدا گشاده نشود. پس به سبب هوا حسّ غالب بود بر عقل. و حاصل بیت تالی آنکه آب مشاهده و معرفت پوشیده شود و هوا[1] مقتضای خود یابد و عقل از کمال خود بازماند و در بیت تالی این تالی می‌فرمایند که تقوی برای ازالهٔ هوا باید، که از تقوی هوا درافتد و حقّ سبحانه دست عقل از قید هوا گشاده می‌کند، تا عقل حسّ، حواس را دور کند و آب معرفت و مشاهده پیدا آید. /۵۰/

صبر کردن لقمان علیه السّلام چون دید که داود علیه السّلام حلقه‌ها از آن راست می‌کرد از سؤال به این نیت که صبر از سؤال موجب فرح و راحت است

صبر را با حقّ قرین کرد ای فلان　　　آخر و العصر را آگه بخوان

---

۱. در اصل: هو.

فاعل قرین کرد، اللّه تعالی است، قال اللّه تعالی: «وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر:۳)، لفظ تواصوا احتمال دارد که صیغهٔ ماضی باشد و معطوف بر و عملوا باشد پس این عطف از قبیل تخصیص بعد تعمیم است برای زیادت اهمّیت تواصی به حقّ، به صبر، یعنی آنها آن کسانند که باهم وصیت به حقّ کردند و وصیت به صبر کردند که بر حقّ و صبر قائم باشند و احتمال دارد که صیغهٔ امر باشد و مقصود ایجاب تواصی به حقّ و صبر است و در بعض نسخ «قرین کن» به جای «قرین کرد» واقع است و به جای «آگه»، «آنگه» واقع است.

بقیهٔ قصّهٔ نابینا و مصحف خواند آن به نظر

نیستم حافظ مرا نوری بده   در دو دیده وقت خواندن بی‌گره

[گره]: به کاف فارسی است به معنی عقده و شیخ عبد اللّطیف به کاف عربی بر وزن خجل، به معنی کریه گفتند و بر این تقدیر او را موصوفی باید و اولی اوّل است.

من در آن دم وادهم چشم تو را   تا فروخوانی معظّم جوهرا

یعنی ای معظّم جوهر، پس الف برای خطاب و ندا است، پس معظّم جوهر تعبیر از نابینا است و احتمال دارد که الف اشباع باشد و بر این تقدیر مراد از معظّم جوهر، الفاظ قرآن است، کذا فی شرح الشیخ افضل. /۵۱/

بشنو اکنون قصّهٔ آن رهروان   که ندارند اعتراضی در جهان

زیرا که مراد از این قصّه، قصّهٔ آن درویش است که مسئول به هول است و قصّهٔ دقوقی و هفت اولیاء اللّه و ابا آوردن آن اولیاء اللّه از دعای دقوقی.

ز اولیا اهل دعا خود دیگراند   که همی‌دوزند و گاهی می‌درند

بدانکه دعای را وجه است گاهی به استعجال طبعی می‌باشد، چنان‌که دعای عوامّ و گاهی برای این می‌باشد که داعی می‌داند که اگر مصادف به قضا افتد مستجاب می‌گردد، شاید این وقت قضا باشد و گاهی به انکشاف آنکه وقت قضا رسیده است، آن زمان دعا می‌کنند حجاب می‌گردد و گاهی به انکشاف آنکه وجود این کار متعلّق به دعای داعی است، پس دعا می‌کنند برای شفقت بر خلق و اگر دعا نمی‌کرد مضرّت مقدّره می‌رسید و گاهی محض برای قیام به عبدیت که شأن عبد تذلّل است و این داعی را از اجابت و عدم اجابت کاری نیست و این بر اقسام است:

یکی واجب و مأمور به عموما، چنانکه در صلاة فاتحه است، کردن آن ضروری است.

و دیگر آنکه مسنون باشد عموما چنان‌که دعای استسقا است و در صلاة کسوف و ادعیه و مسنونهٔ صلواتیه و امثال آن ادعیه نیز ضروری است برای اقامت سنّت، که عارف را از آن هم گریز نیست و دیگر ادعیهٔ مندوبه[۱]، به آن گاهی مشتغل می‌شوند و گاهی ترک می‌کنند.

و دیگر آنکه مأمور شوند به دعا به خصوصه در امر خاص، پس بر وی دعا کردن واجب و لازم است، چنانکه ایوب علیه السّلام چون مبتلا شدند، به وقت رسیدن وقت، دعا کردند و دعای نوح علیه السّلام و دعای موسی علیه السّلام و سایر انبیاء علیهم السّلام و دعای آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم در روز بدر به نصرت.

پس قسم اول از دعا آنکه استعجال طبعی است، از عارف نمی‌تواند شد و همچنین دعا به احتمال آنکه شاید که وقت آن رسیده باشد و قسم اخیر[۲] از دعا که برای قیام به عبدیت، عارف را اشتغال به آن ضروری است. باقی ماندند دو قسم، یکی به معرفت رسیدن وقت کار و دیگر دعا برای شفقت بر عباد اللّه بعد علم، به آنکه بلای مقتضی بر عباد اللّه از دعا زائل خواهد شد.

پس بعضی اولیاء[به]نظر شفقت این‌چنین دعا می‌کنند، زیرا که در شهود این بزرگان آن است که ابا از دعا مقاومت با قهر الهی است و شفقت بر عباد اللّه ضروری است و چون علم به ایشان پیدا شد، به آنکه از دعا زوال این مقضی[۳] خواهد شد، پس ابا از دعا مقاومت با قهر الهی است. پس البتّه دعا باید کرد برای اظهار عبدیت و تذلّل و این قوم نیز اعلی‌اند.

و امّا آن بزرگان که مقام عبدیت را نرسیدند و ظاهر به الوهیت و ربوبیت‌اند، پس به صرف همّت خود مقضی[۴] را رفع می‌سازند و ایشان مشتغل به دعا گاهی می‌شوند و گاهی بدون دعا صرف می‌کنند و این قوم انزل‌اند در مقام از قوم اوّل و بعضی اصلا دعا نمی‌کنند نظر به آن‌که اللّه مالک است، هرچه خواهد در ملک خود بکند و گردانیدن قضا را نمی‌رسد و این‌ها می‌دانند که هرچه که لا مقضی است بر طبق استعداد عباد است.

و بعض را علم حاصل می‌شود و ببودن استعداد آن به آن احوال که بر وی جاری می‌شوند بعد

---

۱. در اصل: مندویه.
۲. در اصل: خیر.
۳. در اصل: مفصی.
۴. در اصل: مفضی.

تحقّق آن احوال و بعض آنهایند که عیان به استعدادات مکشوف و معلوم ولیّ است و ظاهر است که علم تمام اعیان علی التفصیل محال است و الاّ نه مساوی با حق گردد، بلکه او را علم به عین معین است، چنان‌که علم به عین خودش اگر این جامع است مر جمیع اعیان را چنان‌که عین آن سرور است صلّی اللّه علیه و آله و سلم. پس علم این عین متضمّن است مر علم جمیع اعیان را و آنچه که اقرب به جامعیت است، علم او موافق آن است و این از عنایت الهیه است به آن عارف، خواه علم اعیان به کشف در عیان باشد و یا به وحی باشد.

پس این عارف که مکشوف الاعیان است، می‌داند که علم اللّه به آن احوال که وارد می‌شوند بر آن، آن احوال‌اند که اعیان بر آن بودند در حال ثبوت وی قبل وجود وی و این نیز می‌داند که حقّ عطا نخواهد فرمود، مگر آن را که عطا کرد عین او و آن احوال‌اند که بودند و این اعیان بر آن در حال ثبوت علمی او و این قسم اعلی است از عارفان و عالم به سرّ قدر است.

از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضاشان شد حرام

اشارت است به آنکه آن دعا را ترک می‌کنند، که به آن رفع مقضی خواهد شد و ظاهر است که مقضی مرتفع نمی‌تواند شد به دعا، مگر آنکه در قضا باشد که عدم وقوع این مقضی معلّق به دعا است، اگر دعا نکند این مقضی واقع گردد. پس این دعا دافع[1] قضای او شد. پس بعض عارفان دعا ترک می‌کنند و مقضیّ حقّ را اختیار می‌کنند و در آن متلذّذ می‌شوند و ارتفاع الم مقضی نمی‌خواهند، مگر آنکه حقّ [2] به ارادهٔ خود آن را مرتفع کند و اما اگر مأمور شوند به دعا برای رفع این مقضی، پس دعا می‌کنند برای امتثال امر، چنان‌که از ایوب علیه السّلام واقع شد که او صبر کرد و هرگز دعا نکرد، تا اینکه وقت ارتفاع آن بلا رسید و معلّق بود دعای ایوب علیه السّلام و مأمور گشت به دعا، آن زمان دعا کرد.

کفر باشد نزدشان کردن دعا کای اله از ما بگردان این قضا

یعنی مقضی به ما انّه که مقضی است راضی باشند با متابعت تامّ و از دعا چنین ابای می‌دارند که از کفر ابای دارند و اوجه آن است که گفته شود که کفر به معنی کفران ضد شکر که ایشان رسیدن مقضی حقّ نعمت می‌دانند، پس سؤال از اله، آن کفران نعمت است نزد ایشان.

---

۱. در اصل: ساو.

۲. در اصل: + ا.

سؤال کردن بهلول از یک صاحبدل و جواب او

ناطق کامل چو خوان باشی بود		بر سر خوانش ز هر آشی بود

میر نوّر اللّه گفته، «باش» در ترکی «سر» را گویند و اینجا به معنی سردار است، یعنی سردار خان.

هیچ برگی در نیفتد از درخت		بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت

اشارت است [به]: «وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاّ یعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فِی ظُلُماتِ اْلأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلاّ فِی کتابٍ مُبِینٍ» (انعام: ۵۹)؛ و نه ساقط می‌شود هیچ برگ مگر اینکه می‌داند او را قبل سقوط و نیست دانه در تاریکی‌های زمین و نیست تر و خشک به حالی مگر به آن حال که در کتاب مقدّر بود و آن لوح محفوظ است و حاصل آنکه بدون تقدیر الهی هیچ‌چیز واقع نمی‌شود.

در زمین‌ها و آسمان‌ها ذرّه‌ای		پرّ نجنباند نگردد پرّه‌ای

پرّه: به معنی دولاب و آسیا آمده، فاعل نگردد واقع شده و «نگردد» به معنی «حرکت نکند» و اگر پرّه به معنی پرنده بود، پس معنی آن بود که هیچ ذرّه پر نجنباند و پرنده نشود آن ذرّه.

بهر یزدان می‌زید نی بهر گنج		بهر یزدان می‌مرد نه از خوف و رنج

اشاره است به این آیه: إِنَّ صَلاتِی وَ نُسُکی وَ مَحْیای وَ مَماتِی لِلّهِ رَبِّ اْلعالَمِینَ (انعام: ۱۶۲)؛ به‌درستی که صلاة من و نسک من و زندگی من و موت من برای اللّه تعالی است، چنین اللّه تعالی که ربّ عالمیان است. /۵۲/

پس چرا گوید دعا الاّ مگر		در دعا بیند رضای دادگر

یعنی چون‌که او راضی است به قضای حقّ و مقضی اگر چه رنج باشد، پیش او حلو است، او دعا چرا کند، که او می‌داند که هرچه مقضی است خواهد بود و در آن خوشی او است، مگر آنکه در دعا رضای حقّ باشد، آن زمان دعا کند بهر جستن رضا و این دعا برای جستن رضا بر دو نوع است:

یکی آنکه مقضی چنین باشد که رضا به آن حرام باشد، پس البتّه او دعا کند به عدم رسیدن این مقضی و نوع دیگر آنکه او به خصوص کار مدعوبه دعا مأمور بود، آن زمان برای امتثال مشتغل به دعا شود و برای طلب رضای آمر و در این بیت ارشاد است که در دعا برای قیام به عبدیت کلام نیست، که این دعا ضروری است مر عبد را و اگر کسی گوید «اُدْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکم» (غافر: ۶۰)، عامّ است مر جمیع دعا را. پس در همهٔ اقسام دعا امتثال این آیت است. پس باید که هرگز دعا ترک نکند. پس جواب آن است که امر برای تکرار و عموم نیست. پس در آن مواضع که مأمور است به

دعا به خصوص در اشتغال به آن دعا امتثال به این آیه می‌شود و زیاده بر آن اگر امر بخصوصه آمد دعا کند و الاّ ساکت ماند و نیز اگر دعا کند برای امتثال به این آیه نه برای حصول مسئول، پس شاید که این دعا ممنوع نباشد، که برای رضای حقّ است.

دوزخ اوصاف او عشق است و او　　　سوخت مر اوصاف او را مو به‌مو

در نسخ متداوله بعد این بیت، این بیت یافته می‌شود:

هر طروقی این فروقی کی شناخت　　　چون دقوقی تا در این دولت شناخت.

شارحی گفته که این بیت از ملحقات است طروق به معنی راه رونده و فروق ظاهر آن است که جمع فرق است و حاصل آنکه هر راه رونده این فرق‌ها میان دعاها نمی‌شناخت و شارح[1] مخفّف فاروق گفته، یعنی هر طروق، این فاروق میان حقّ و باطل را کی شناسد.

قصّهٔ دقوقی رحمة اللّه تعالی و کراماتش

آن دقوقی داشت خوش‌دیباچه‌ای　　　عاشق و صاحب کرامت خواجه‌ای

یعنی خوش‌عنوان و حال در سلوک، که او در این راه طریق عجیب داشت.

عزّة المسکن احاذره[2] انا[3]　　　انقلی یا نفس سافر للغنا

عزیز شدن مسکن را حذر می‌کنم، از آن نقل کن یا نفس و مسافرت کن برای رنج و حاجت و این بر تقدیر است که عنا به عین مهمله باشد و اگر به غین معجمه باشد پس معنی آنکه برای غنی شدن از تقیید به مکان.

لا اعوّد خلق قلبی بالمکان　　　کی یکون خالصا فی الامتحان

معتاد نمی‌سازم خلق قلب خود را به مکان، تا شود قلب خالص در امتحان.

روز اندر سیر بد شب در نماز　　　چشم اندر شاه باز او همچو باز

کار روز او به سیر بود و کار شب عبادت، نفس را آرام نمی‌داد و یا مقصود آنکه او را در شب و روز فکر معاش نبود، بلکه متوکل بر رزّاق بود و چشم در دید حقّ باز بود و غفلت را در او راه نبود و همچو باز بود در صید حقائق و معارف.

---

۱. در اصل: شراح.
۲. در اصل اجاذر.
۳. در اصل: هالنا.

نیک و بد را مهربان و مستقرّ　　　　بهتر از مادر شهی‌تر از پدر

شهی: صیغهٔ صفت مشبّه است از شهوت که به معنی طلب ملائم است، پس معنی او خواسته شده و مهربان.

گفت پیغمبر شما را ای مهان　　　　چون پدر هستم شفیق و مهربان

یعنی چنان‌که پدر پرورش می‌کند برای تکمیل حیات دناویه، من تکمیل حیات اخرویه می‌کنم و پرورش برای این حیات می‌کنم.

زان سبب که جمله اجزای منید　　　　جزو را از کلّ چرا برمی‌کنید

بدانکه حقیقت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم حقیقت جامعه است مر جمیع حقایق را. پس هر موجود که هست ناشی است از حقیقت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم. پس آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم به باطن خود پرورش همهٔ عالم می‌کنند و هر فیض که به احدی می‌رسد، از باطن او صلّی اللّه علیه و آله و سلم می‌رسد. پس ذات شریف او صلّی اللّه علیه و آله و سلم مجمع البحرین است، که باطن او متّصف است به همهٔ اسماء و صفات الهیه و ظاهر او چون بشر است جامع حقایق کونیه و صفات اکوان است، لهذا آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم رحمت مر عالمیان را است، که هرچه در عوام است، از رشحات فیض وی است صلّی اللّه علیه و آله و سلم، پس چون نسبت به آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم به سوی هر شخص از عالم چنین است، پس باید که هر شخص متّصل او شود که خود را در محبّت و متابعت او دارد و هرکه از او منقطع شد که محبّت او نورزید و متّبع او به جان و دل نشد، پس کافر نعمت است. او کار خود را خراب کرد که تربیت مربّی را قبول نکرد. همین است مقصود ابیات تالیه. این است معنی وصل و قطع که گفته شد، ورنه به نظر حقایق موصولند، و الاّ به وجود نمی‌آمدند.

جزو از این کلّ گر برد یک‌سو رود　　　　این نه آن کلّ است کاو ناقص شود

قطع وصل او نیاید در مقال　　　　چیز ناقص گفته شد بهر مثال

جزو که ذوات اشخاصند، اگر از کلّ خود که ذات آن سرور صلّی اللّه علیه و آلهو سلم، ببرد و جدا شود، به آن معنی که گفته شد در گوشه شود و خود ضالّ او پی کمال شود، که فیض او را قابل نماند، نه آنکه کلّ را نقصان رسد، که این کلّیت چنین کلّیت نیست، که وجودش به کمال، موقوف باشد بر جزء با انتفای او انتفای کلّ و نقصان آن حاصل گردد، بلکه این کلّیت به اعتبار جامعیت

حقیقت او است، مر حقایق را و ظهور حقایق را و این متعینات از رشحات فیض او است.

و در بیت تالی می‌فرماید که این قطع و وصل اندر مقال نمی‌آید که قطع و وصل بجز کشف و وحی حاصل نشود و این مثال کلّیت و جزئیت ناقص است، مطابق ممثل نیست، که در این جزو، کلّ از انفصال جز کل ناقص می‌شود و اینجا کلّ بر کمال خود باقی، اگرچه جزو[1] منفصل گردد و از انفصال جزو[2] ناقص نمی‌گردد.

بازگشتن به قصّهٔ دقوقی علیه الرحمة

آنکه اندر سیر مه را مات کرد　　　هم ز دینداری او دین رشک خورد

یعنی دینداری بی‌نظیر بود چنان‌که گویند فلان را چنین سخاوت است، که از سخاوت رشک می‌برد، یعنی سخاوت کامله است، گویا که در این خیال کند که مرا چنان محفوظ داشته است، که جای دیگر نمی‌توانم رفت و شیخ ولی محمّد تقدیر مضاف کرده، یعنی صاحب دین بر آن رشک می‌برد، که چرا من مثل او صاحب دین نشدم و توجیه دیگر به این وجه که دین بر وی عاشق شده رشک می‌خورد که او از خلق منقطع باشد.

همچو داودم نود نعجه مرا است　　　طمع در نعجهٔ حریفم هم بجا است

حرص اندر عشق تو فخر است و جاه　　　حرص اندر غیر تو ننگ و تباه

مراد از نعجه زن است و از نود کثرت عدد است ورنه نود و نه زن بود مر داود را و خواست که آن زن صدم نیز باشد. مراد قصّه آن است که داود علیه السّلام بر زن مخطوبهٔ کسی عاشق شد و آن زن او را خوش آمد و در این عشق او مجبور بود که حبّ قلب از جانب حقّ است و این تحبیب از او بود و در این هیچ وجه شائبهٔ ذنب نبود تا منافی عصمت باشد. پس خواست که در نکاح آرد با وجود بودن مخطوبهٔ غیر و در این هم ذنب نیست، لیکن اصطفاء خود را بر دیگری موافق شأن رتبهٔ داود علیه السّلام نبود، لهذا از حقّ عتاب رسید و دو ملک آمد پیش او به صورت خصمان، یکی بر دیگری دعوی کرد و شکایت او کرد، چنان‌که در قرآن مذکور است: «إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكفِلْنِيها وَعَزَّنِي فِي الْخِطابِ» (ص: ۲۳)؛ به‌درستی که این اخ دینی من او را نود و نه نعجه است، مرا یک نعجه، این گوید مرا کفیل آن نعجه گردان و غالب شد او ما را در خطاب به گرفتن نعجه.

---

۱. در اصل: جز.

۲. در اصل: جز.

پس داود علیه السّلام فرمود: «لَقَدْ ظَلَمَک بِسُؤالِ نَعْجَتِک إِلی نِعاجِه» (ص: ٢٤)؛ هرآینه ظلم کرد به سؤال نعجه تو به نعجه‌های خود و هر دو ملک گم شدند پس داود علیه السّلام دانست که این ابتلا است و به توبه مشغول شد چنانکه شأن عبید مقرّبان است، پس مرتبه علیا یافت و مقصود بیت آن است که داود علیه السّلام چنانکه عشق زنان به جهت آنکه حقّ را در این مظاهر می‌دید و زنان کثیره پیش او بودند، باز طلب زن برای همین مشاهده کرد، همچنین در عشق تو هستم تا در مظاهر کاملان بینم، پس مرا صبر بر کاملی نمی‌آید، من هر کامل را می‌جویم.

و در بیت تالی می‌فرماید که حرص در عشق تو در هر مظهری که باشد برای طلب مشاهدهٔ تو فخر و جاه من است، پس من که می‌دوم برای زیارت کاملان، برای مشاهده تو است در کاملان و حرص در غیر یعنی در متعین بما هو، که متعین است، ننگ و عار است و دویدن من برای غیر نیست.

شهوت و حرص نران پیشی بود　　　و آن حیزان ننگ و بد کیشی بود

پیشی کنایه است از رسیدن به حقّ، یعنی حرص مردان سوی رسیدن به حقّ است و مقصود حیران آن است که نزد مردان ننگ است و آن طلب غیر حقّ از مال و جاه دنیاوی و بددینی است و ابیات تالیه در تأکید و تقریر این معنی است.

آه سرّی هست اینجا بس نهان　　　که سوی خضری شود موسی دوان

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست　　　بر هر آن چه یافتی بالله مایست

بی‌نهایت حضرت است این بارگاه　　　صدر را بگذار صدر تست راه

در بیت ثانی «همچو مستسقی» متعلّق به مصراع ثانی بیت قبل است و قوله: «کز آبش سیر نیست»، تعلیل است، یعنی اینجا سرّ نهان این است که افضل پیش مفضولی رود همچو مستسقی به سبب آنکه آن افضل از آن حقّ سیری ندارد، پس هرجا که آب حقّ یابد آنجا می‌رود. و حاصل مصراع ثانی آنکه، ایستاده مباش بر آنچه که یافتی با اللّه، بلکه در طلب زیاده باش و در تالی این تالی می‌فرمایند که چون گذشتی از آنچه یافتی، تجلّی نور شد و شهود نور شد و بالاتر از اوّل باشد و قوله: «بی‌نهایت حضرت است» در محلّ تعلیل است، یعنی علم باللّه و سیر فی اللّه نهایت ندارد، پس بگذار آن را که صدر پنداشتی و منتهای سیر دانستی است، پس سائر فی اللّه همیشه در راه است. /۵۳/

[سرّ طلب کردن موسی (علیه السّلام) خضر (علیه السّلام) را به اکمال نبوّت و قربت]

اجعل الخضر لأمری سببا　　　ذاک او امضی و أسری حقبا

ای ذک یحصل، بگردان خضر را برای کار من سبب و آن کار حصول علم لدنّی است، این حاصل شود به من و یا بگذارم و سیر کنم حقب یعنی مدّت مدیده، یعنی تا آنکه ملاقات حضرت خضر علیه السّلام حاصل نشود از سیر، باز نمی‌آیم. اشاره است به این آیه: «وَ إِذْ قالَ مُوسى لِفَتاهُ لا أَبْرَحُ حَتّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً» (کهف: ٦٠) یاد کن ای محمّد مصطفی صلّی اللّه علیه و آله و سلم آن وقت را که گفت موسی مر فتای خود را، که یوشع علیه السّلام بود، همیشه سیر می‌کنم تا اینکه برسم مجمع البحرین را، که آنجا ماهی بریان زنده شود، یا بگذارم احقاب زمان در سیر.

بازگشتن به قصّهٔ دقوقی رحمة اللّه علیه

آن دقوقی رحمة اللّه علیه گفت سافرت مدی فی خافقیه

مدی: زمان، خافقین: مشرق و مغرب.

تو مبین این پای‌ها را بر زمین زانکه بر دل می‌رود عاشق یقین

ظاهر آن است که این انتقال است از سیر ظاهر سوی سیر دل.

سیر جسمانه رها کرد او کنون می‌رود همچون نهان در شکل چون

فاعل رها کرد عاشق است که در ابیات سابقه مذکور است، یعنی عاشق سیر جسمانی رها کرد و این سیر چو بی چون است، که در چون شده سیر می‌کند که او سبحانه تعالی در مظهر بشر به اوصاف بشریت موصوف است و این اگرچه در همهٔ متعینات متحقّق است، لیکن عارف را مشهود است و محجوب را مشهود، نی.

نمودن مثال هفت شمع در ساحل

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام بود بی‌گه گشته روز و وقت شام

این بیت نصّ است بر اینکه قصّه به کنار دریا واقع شد، چنانکه حادثهٔ غرق کشتی و خلاص شدن از دعای دقوقی نیز بر آن دلالت می‌کند، در مصراع ثانی نصّ بر آن است. روز تمامی رسیده بود و وقت شام رسیده بود. و شیخ ولی محمّد گفته و این منافی است به آنکه گفته در شدن آن هفت، به صورت هفت درخت و آن این بیت است:

ز آرزوی سایه جان می‌باختند از گلیمی سایبان می‌ساختند

که این بیت دلالت می‌کند بر آنکه درخت شدن در روز بود. پس مراد از ساحل، عالم مثال

است، که این عالم کناره عالم ارواح و عالم اجسام است و برزخ میان هر دو، و از شام، شام عالم مثال، نه شام این عالم و این کلّ هوس است از هوسات این شارح که کلام را جمله الغاء می‌گرداند و معنی آن بیت که منافی دانسته است، آن است که این میدان ساحل چنین بود که به روز سایه می‌خواستند و از گلیم سایه‌بان می‌کردند، با وجود آنکه این درختان در میدان ساحل موجودند، چرا در زیر سایهٔ این درختان نمی‌آمدند. پس منافی شام این جهان نیست، پس باید که شام و ساحل را بر معنی حقیقی وی باید داشت، که ساحل دریا بود، و شام این جهان. و این بیت را معنی دیگر هم هست، آن‌هم منافی شام این جهان نیست، چنان‌که ظاهر خواهد شد ان‌شاءالله تعالی.

هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندر آن ساحل شتابیدم بدان

ظاهر آن است که هفت کس که به صورت شمع متصوّر شده و نمودار شدند، و در حسن از کاملان ایشان بودند که اولیاء را قدرت تمثّل صور کثیره است و مناسبت میان شمع و ایشان آن است که چنان‌که شمع خلق را به نور خود راه می‌نماید و به سوی راه مطلوب وی می‌برد، همچنین این بزرگواران نیز هادی سبیل حقّ‌اند، چنان‌که شمع نور محسوس دارد، همچنین این بزرگواران مملوّ از انوار حقّ‌اند و چون این بزرگواران را تمثّل به صور مختلفه بود و عدد آنها هفت بود، اکثر شراح حکم کردند که این بزرگواران ابدال بودند و آنها چنانکه شیخ اکبر قدّس سرّه فرموده، هفت‌اند که اقطاب هفت اقلیم‌اند و این اقالیم خالی از تصرّف آن بزرگواران نمی‌تواند شد و ایشان را ابدال به آن جهت گوید که ایشان را قوّت تمثّل قوی است، هر وقتی که خواهند بدل خود صورتی قائم نمایند، به وجهی که رائی را شک نماند در آنکه همان شخص است و حال آنکه شخص دیگر است و تفصیل این بزرگواران در دفتر اوّل گذشت.

و می‌تواند که این اولیای سبعه، آن سبعه باشند که شیخ اکبر قدّس سرّه فرمودند، که این‌ها رجال العلی‌اند و زائد و ناقص نمی‌شوند و این بزرگواران اصحاب معارج عالیه‌اند. در هر نفس ایشان را معراج خاصّ است سوی اللّه تعالی، تا آنکه حاصل شد ایشان را علم خاص از اللّه تعالی و حمل این قصّه بر این بزرگواران اقرب می‌نماید نزد ذوق و نیز شیخ اکبر قدّس سرّه گفته که هفت اولیاء بر قلب خلیل‌اند «لا یزیدون و لا ینقصون» و مقام ایشان سلامت است از رنگ شکوک و از قلب ایشان، اللّه تعالی غل را نزع کرده است در این دار دنیا، که نیست این‌ها را سوء ظن به احدی، بلکه نیست ایشان را ظنّ اصلا، که ایشان صاحب علم‌اند و نظر حقّ بر عباد به آن رحمت است که این بزرگواران مخلوق شدند از آن رحمت، پس این است مشهود ایشان در بندگان خدا.

و می‌تواند که این هفت باشند که دقوقی، ملاقی به آنها شده است، لیکن بعید است، که مشهود ایشان رحمت است بر بنده‌های خدای تعالی، پس از دعای دقوقی[1] چگونه ناخوش شوند و نیز محتمل است، این بزرگواران رجال الماء باشند و عدد ایشان اگرچه اکثر سبعه است لیکن ملاقی دقوقی هفت کس شدند و آنها را دیده که به ساحل آمدند و شیخ ابو سعود[2] شبلی[3] قدّس سرّه نیز بعض آنها را دیده است، که به ساحل آمده ملاقی شدند. وقوع ملاقات دقوقی از این بزرگواران به ساحل دریا مؤید اخیر است.

غرض که از احتمالات مذکور[4] یکی خواهد بود، آنچه که بعض گفته‌اند که مراد صفات سبعهٔ الهیه‌اند که متمثّل شده، در عالم مثال نمودار شدند. و شیخ ولی محمّد این احتمال را مرجّح گمان برده، بعید محض است، قابل التفات نیست و تکلّف محض است و صحیح نمی‌تواند شد، مگر به تکلّف در تمام قصّه، خصوص در گزاردن نماز با دقوقی و متنفّر شدن از دعای دقوقی.

خلق جویان چراغی گشته بود　　　پیش آن شمعی که بر مه می‌فزود

این بیت تمثیل است مر استفادهٔ خلق را از انظار و صاحب انظار فکریه و گذاشتن این اولیاء، که از برکت صحبت ایشان مشاهدهٔ علوم حقیقیه حاصل شود، به طلب چراغ گشتن برای اهتدا و گذاشتن شمع.

شدن آن هفت شمع بر مثال یک شمع

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک　　　نور او بشکافتی جیب فلک

چون این اولیاء در مقام و هدایت یکسان بودند، به یک شکل نمود شدند و مجوّز بودن این هفت صفات سبعه گویند این صفات سبعه یک نمود شدند، برای آنکه در عین واحد این صفاتند.

چون‌که پایانی ندارد رو الیک　　　زانکه لا احصی ثناء ما علیک

نسخ مختلفه واقع شدند، در بعض نسخ رو الیک بر این نسخه الیک متعلّق است به رو یعنی چون‌که بیان دیدن این کثرت را واحد پایان ندارد رو سوی خود و مشتغل به قصّهٔ دقوقی شو، و در بعض نسخ «رد الیک» به دال، بر این نسخه «رد» لفظ عربی است امر از رد یردّ و حاصل واحد است.

---

۱. در اصل: قوقی.
۲. در اصل: مسعود.
۳. در اصل: سبلی.
٤. در اصل: مذکو.

و در بعض نسخ «ره الیک» بر این نسخه «الیک» از اسمای افعال است، یعنی چون‌که پایان راه این اتّحاد نیست تنّح یعنی یک‌سو بشو از این سوی قصّهٔ دقوقی، یعنی این را بگذار و مشتغل سوی قصّهٔ دقوقی شو و بر این تقاریر ربط مصراع ثانی به این طریق است، که احصای ثنای تو نمی‌تواند شد. پس این ثنا است و احصای آن نمی‌تواند شد، پس این اتّحاد را بیان نیست و بر نسخهٔ اخیره احتمال دارد که این معنی باشد که، چون پایان راه سیر فی اللّه نیست تا بیان اتّحاد به وجه اکمل شود، زانکه احصای ثنای حقّ نمی‌تواند شد، پس متنحی شو و از آن مشتغل شو به قصّهٔ دقوقی و در این بیت اشاره است به این حدیث: لا احصی ثناء علیک انت کما أثنیت علی نفسک. احصای نمی‌توانم ثنا را بر تو، تو هستی چنانکه ثنا کردی بر نفس خود.

می‌شدم مدهوش بی‌خویش خراب　　　تا بیفتادم ز تعجیل و شتاب

شاید که سبب بی‌هوشی آن است که در این شمع‌ها تجلیات عجیبه واقع شد، که هوش این عالم از آن رفت. /٥٤/

[نمودن آن شمع‌ها در نظر آن شیخ، هفت مرد]

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد　　　نورشان می‌شد به سقف لاجورد

این اولیاء به صورت اصلیهٔ بشریهٔ خود رجوع کردند و کسی که ارادهٔ صفات سبعه جائز داشته می‌گوید که ظهور صفات به صورت رو برای اشعار به آنکه این اسماء فاعلند، چنان‌که مرد و زن فعل می‌کنند[1] و این تکلّف عظیم است.

باز حیران گشتم اندر صنع ربّ　　　کاینچنین چون شد چگونه است العجب

این حیرت محموده است، که از توالی تجلّیات عجیبه پیدا شده است.

باز شدن آن هفت مرد، هفت درخت

باز هریک مرد شد شکل درخت　　　چشم از سبزی ایشان نیکبخت

یعنی این بزرگواران به شکل درخت میوه‌دار مشکل شده، نمودار شدند و میوهٔ این درختان صور علوم این بزرگواران، که مهیا بود و برای اخذ طالبان که طالبان به این علوم ذائق شوند، چنانکه میوه را ذوق می‌کنند و شاید که این علوم آن علومند که شیخ اکبر قدّس سرّه آن را به اکل نام نهاده که از

---

۱. در اصل: می کند.

اتباع شرع پیدا می‌شود و این شاخه‌ها و برگ‌ها صورت شفقت این بزرگواران بود بر خلق، که خلق در سایهٔ ایشان می‌زیند و تربیت می‌یابند.

و مجوّز بودن این هفت صفات سبعه می‌گوید که صفات به صورت درخت نمود شدند، برای اشعار به آنکه این صفات که در موجودات عالم‌اند، شاخ و فروع اسمای سبعهٔ الهیه‌اند و دیگر صفات قوای این عالم به منزلهٔ برگ‌اند و علوم و اذواق و تأثیرات صفات به منزلهٔ میوه، یا اینکه مراد از برگ‌ها دیگر اسماء که متفرّع بر این صفات باشند و از برگ‌های دیگر اسماء که فرع این فروع‌اند و از میوهٔ تأثیرات و افعال و خواصّ این‌همه.

ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ   برگ هم گم گشته از میوه فراخ

میوه، چونکه [1] صورت علوم ایشان است و برگ، شفقت بر خلائق ظاهر است، که علوم کمال اعلی است و پیش آن شفقت و امثال آن اعتبار ندارد و از علوم، این شفقت حاصل است، لا جرم میوهٔ آن درختان غالب شد بر برگ‌ها.

هر درختی شاخ بر سد ره زده   سدره چه بود از خلا بیرون شده

سدره درخت کنار است بر هفتم آسمان، که از آن فیض می‌رسد به عالم. پس ارشاد می‌فرماید که شاخ این درختان از سدره گذشته، بر آن، علوم و معارف از فوق سدره می‌رسد. این علوم اعلی‌اند و بیخ ایشان تا قعر زمین رفته، که علوم و معارف او به تحت هم می‌رسد. چنانکه شیخ اکبر فرمودند که علم اکل از فوق می‌رسد و از تحت می‌رسد و در ابیات تلمیح است به این آیه: «مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی اَلسَّماءِ» (ابراهیم: ٢٤)، کلمه عبارت است از اعیان کمل، یعنی کلمه که عین کامل است. چنین کلمه که طیب است مثل شجرهٔ طیبه، که اصل آن شجرهٔ طیبه، که بیخ آن است، ثابت است در زمین و شاخه‌های آن در علوّاند، یعنی به این بدن در بشریت‌اند، به قلب خود در علوّاند و مقصود آنکه، [2] علم از علوّ و سفل می‌گیرند و دقیقه[....]علو سفل خفی نیست و علماء ظاهر از کلمهٔ طیب، لا إله الاّ اللّه مراد می‌دارند و یا هر کلمه که مشتمل بر ذکر الهی باشد.

مخفی بودن آن درختان از چشم خلق

آن عجب‌تر که بر ایشان می‌گذشت   صد هزاران خلق از صحرا و دشت

---

۱. در اصل: + چونکه.

۲. در اصل: + که.

ز آرزوی سایه جان می‌باختند   از گلیمی سایبان می‌ساختند

سایهٔ آن را نمی‌دیدند هیچ   صد تفو بر دیده‌های پیچ‌پیچ

یعنی این عجیب‌تر که درختان به این انبوهی اینجا موجودند و خلق آن را نمی‌بینند[۱] و در سایهٔ این درختان می‌آیند و میوهٔ این درختان نمی‌چینند و این خلق را آرزوی سایه است و به روز با وجود این درختان، سایه از گلیم می‌ساختند. خلاصهٔ مقصود از ابیات آن است که خلق سایهٔ استاد می‌جستند، تا از او علم بگیرند و در زیر سایهٔ اصحاب نظر عقلی، که مثل گلیم‌اند می‌آیند و در تعب نظر فکری افتادند و در زیر سایهٔ این بزرگواران، که به صورت درخت متصوّر شدند، نمی‌آیند، تا ثمرات علم واقعی خورند و علم ذوقی پیدا کنند. پس مقصود از این سه بیت این است که گفته شد به طریق تمثیل.

ختم کرده قهر حقّ بر دیده‌ها   که نبیند ماه را بیند سها

یعنی بر دیدهٔ دل خلق مهر است از قهر الهی، که از این بزرگواران علم نگیرند و ذایق آن نشوند و مقلّد صاحب افکار و یا مقلّد انظار خود شوند.

ذرّه‌ای را بیند و خورشید نی   لیک از لطف و کرم نومیدی

این مثال دیگر است مر مقلّد انظار را، که غافل است از این بزرگواران، به کسی که ذرّه را بیند و آفتاب را نبیند و در این اشارت است به آنکه اصحاب انظار را نیز مدد از این بزرگواران است، چنانکه ذرّه را از آفتاب.

سیب پوسیده همی چیدند خلق   درهم افتاده ز یغما خشک حلق

این نیز تمثیل است مر آخذان علم را به تقلید یا ترک استفاده از کاملان، به چینندهٔ سیب پوسیده و از نعمت، خشک‌لب مانده و یا سیب پوسیده مستعار است برای علوم فکریه و یغما برای علوم شهودیه و خشک‌لب برای خالی و مغزی

گفت هر برگ و شکوفهٔ آن غصون   دم‌به‌دم یا لیت قومی یعلمون

یعنی از هر برگ و شاخ آن درختان، که آن بزرگواران بودند، این تمنّی می‌برآمد که، کاش می‌دانستند قوم من به اینجا ثمرات علوم‌اند.

بانگ می‌آمد ز غیرت بر شجر   چشم‌شان بستیم کلاّ لا وزر

---

۱. در اصل: نمی بیند.

یعنی بانگ از حقّ می‌رسید بر آن درختان که، چشم ایشان را بستیم از غیرت، که چون طالب اهل انظار شدند از غیرت، اهل کمال را بر ایشان پوشیدم. حقا که نخواهد گذاشت این چشم‌بندی آنها را.

و شارحان این کلام را اشاره به این آیه دارند: «يَقُولُ اَلْإِنْسانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ اَلْمَفَرُّ * كَلاّ لا وَزَرَ * إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ اَلْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۰-۱۲)؛ خواهد گفت انسان به روز قیامت -گویند که مراد ابو جهل است-، که کجا است جای فرار امروز، پس در جواب آمد: بازآیید این قیامت نخواهد گذاشت کسی را، سوی ربّ تو امروز مستقرّ است و جای دیگر قرار نیست. و این آیه را اینجا مناسبت ظاهر نمی‌شود و حقّ آن است عدم گذاشتن چشم بستن به این الفاظ تعبیر فرمودند، نه آنکه اشارت است به این آیه.

خواب چه بود بر درختان می‌روم　　　میوه‌هاشان می‌خورم چون نگروم

یعنی این خواب نیست، بلکه این بزرگان در خارج موجوداند با احتوای بر ثمرات مصوّر شده به درختان میوه‌دار.

هین بخوان استیأس الرّسل ای عمو　　　تا به ظنّوا انّهم قد کذّبوا

این قرائت خوان به تخفیف کذب　　　این بود که خویش بیند محتجب

در گمان افتاد جان انبیا　　　ز اتّفاق منکری اشقیا

جاءهم بعد التّشکک نصرنا　　　ترکشان گو بر درخت جان برآ

قال اللّه تعالی: «حَتّى إِذَا اِسْتَيْأَسَ اَلرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا» (یوسف: ۱۱۰)، در کُذِبُوا دو قرائت است، یکی قرائت تشدید از تفعیل و بر این قرائت معنی ظاهر است که رسل مأیوس شدند از ایمان قوم و ظنّ کرده که ما تکذیب کرده شویم، یعنی اتباع تکذیب کنند رسل را در رسید مدد ما. و دیگر قرائت به تخفیف است مشتق از کذب و این قرائت را مولوی معترض‌اند و ظاهر معنی این متوهّم می‌شود: تا اینکه مأیوس شدند رسل و ظنّ کردند که مکذوب شدیم در آنچه که به ما وحی رسیده، از نصر و ظفر رسید و نصرت ما.

بر این معنی کلام مولوی ظاهر الانطباق است که در بیت ثانی تالی می‌فرمایند که جان انبیا در گمان افتاده است از منکری اشقیا و بعد از تشکک، نصر رسید، این‌چنین تقریر کردند شارحان، لیکن در صحیح بخاری مذکور است از امّ‌المؤمنین عایشه که فرمود در تفسیر این آیه که معاذ اللّه که رسل این گمان کنند و مراد نیست مگر اتباع و نیز بدیهی است که رسل، معصوم از این گمان‌اند.

از اینجا ظاهر شد که ضمیر ظنّو به سوی اتباع است و ضمیر أنهم کذبوا، یا سوی رسل است، یا سوی اتباع، یعنی رسل مأیوس شدند از قوم خود و مهلت به این رسید که ابتاع رسد گمان بردند، که رسل مکذوب شدند و وحی که به ایشان رسید کاذب بود. و یا این گمان کردند که خودها مکذوب شدند و وعدهٔ رسل با این‌ها کذب گردید. پس وقتی که ظنّ اتباع به این رسید، رسید نصر ما و ظاهر شدند آنچه رسل فرموده بودند، صادق است.

و معنی کلام مولوی آن است، این بود که از خویش محتجب که در حجاب افتاده است، که چه حال است و در گمان محتجب جان انبیاء افتاد که به او گمان بد بردند و گمان، محتجب افتاد که جان انبیاء جان کاذب است و مکذوب گشته در آنچه که او را وحی رسیده و تصدیق به جان انبیا نماند از دیری نصرت و این گمان که محتجب را عارض شد به سبب منکر بودن اشقیا بالاتّفاق رسل را، پس محتجب چون لحاظ اتفاق ایشان می‌کند با وجود تأخیر نصرت، گمان و شک می‌کند در این که جان انبیا که موحی الیه است، به رسیدن نصرت، صادق است در واقع در آنکه دعوای وحی دارد و یا کاذب است که هیچ وحی نرسیده هرچه که گوید از رسیدن نصرت [1]وسوسه خیال است و بعد این تشکیک افتاد، محتجب را آمد [2] رسل را نصرت از جانب او [و]صدق رسل ظاهر شد، کلمهٔ رسل عالی گردید. این‌چنین باید فهمید معنی این ابیات.

و در این کلام اشارت است به آنکه جمیع اتباع را گمان نیفتاده بود که از اتباع آن کسان هم‌اند که عارف شده بودند از برکت اتباع انبیا، مثل کوه ثابت بودند در تصدیق و، گمان را راه نبود در اتباع که عارفان بودند و نه در گمان افتادند مگر محتجبان. /۵۵/

زین تنازع‌ها محمّد (ص) در عجب　　　در تعجب نیز مانده بولهب

یعنی امر رسالت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم جلی بود و معجزات باهر بودند و آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم در تعجّب شده که این چشم‌بندی عجب است که این‌چنین جلی را نمی‌بیند و ابو لهب به شناعت خود در تعجّب بود که این خیالات سحریه معجزه دانسته، دعوی رسالت می‌کند. این به جز دیوانگی و مالیخولیا نیست.

زین عجب تا آن عجب فرقی است ژرف　　　تا چه خواهد کرد سلطان شگرف

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: + و .

یعنی تعجب آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم به‌جا بود، که ناشی از علم و دیده بود. تعجب ابو لَهب از شقاوت و ناشی از حماقت و جهل و تعنّت بود.

یک درخت شدن آن هفت درخت در نظر او

گفت راندم پیشتر من نیکبخت   باز شد آن هفت جمله یک درخت

ظاهر این است که چون بزرگواران متخلّق به اخلاق الهیه مرآت احدیت ذات شدند و مرآت مرئی نمی‌شود، پس احدیت ذات مرئی شد در هر واحد از هفت. پس مشهود یک شد و مشهود شد که هفت واحدند.

هفت می‌شد فرد می‌شد یک دمی   من چسان می‌گشتم از حیرت همی

یعنی گاهی آن بزرگواران مرآت می‌شدند ذات احدیت را، پس یک می‌نمودند و گاهی احدیت مرآت آن بزرگواران می‌شد. پس هفت نمودار می‌شد، که مرآت نمی‌شود مرئی و مرئی نیست مگر آنچه در مرآت است و این حال دیگر است و شهود کثرت در وحدت و وحدت در کثرت معا مشاهده دیگر است و اینجا مشاهدهٔ اولی مذکور است و مشاهدهٔ ثانیه مسکوت عنه است.

بعد از آن دیدم درختان در نماز   صف کشیده چون جماعت کرده ساز

این بزرگواران چون‌که انسان بودند اگرچه متصوّر شده به درختان محسوس شدند، پس بودن ایشان در نماز اشکال ندارد. از اینجا ظاهر شد که حمل بر صفات سبعه بعید محض است، که نماز از صفات متصوّر نیست، مگر به مجاز، به این‌طور که از نماز عبادت و انقیاد گیرند، که این صفات منقاد حضرت احدیت‌اند و این مجاز اینجا بعید محض است که مولوی قدّس سرّه قیام در رکوع و سجود اثبات می‌فرمایند و این در انقیاد مطلق راست نمی‌آید. پس مراد از نماز صلاة شرعیهٔ حقیقیه است، که بزرگان در هر صور که باشند مشتغل به نماز می‌شوند که نماز مثمر علوم و مقامات است، که دیگر عبادت به این مثابت نیست. لهذا آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم قرّة عین خود در نماز گردانیدند.

و شیخ ولی محمّد چون تجویز بودن آن هفت صفات سبعه مرجّح داشته، اینجا گفته که اسماء در تحقیق و ظهور کمالات محتاج تعینات‌اند، که مسمّی به غیر است و هرچه محتاج الیه کسی است، معبود آن‌کس است. پس نماز درختان اشارت به این احتیاج باشد و نیز گفته که ظهور ایشان به هفت شمع اشارت به حال ایشان است قبل ظهور عالم و در این مرتبه چون موقوف علیه ظهور

عالمند، پس معبود عالم است. لهذا شمع به نماز نامند و تمثیل به درختان بعد وجود عالم است و در این مرتبه مصدر رزق صوری و معنوی‌اند مر اهل عالم را و در این مرتبه اگرچه محتاج الیه عالمند، لیکن ایشان نیز احتیاج به عالم دارند و ظهور کمالات، و این نوعی از خدمت و عبادات است. و گفتهٔ حاصل آنکه در مرتبهٔ الوهیت که حدیث جمع جمیع اسماء و صفات کمال است، اگرچه معبود است، اما به بعض وجوه معنی عبادت هم دارد، انتهی.

و پوشیده نیست که کلام مولوی قدّس سرّه از این اباء تمام دارد که حقیقت رکوع و سجود اینجا نیست و مولوی قدّس سرّه حقیقت رکوع و سجود اثبات می‌کنند. پس، از نماز این احتیاج مراد می‌تواند شد و مع‌هذا پس نماز، نماز عالم است، نه نماز حقّ و این نیز بعید محض است و اگر او را حمل نماز بر طاعت و عبادت کردن ضروری است، پس چرا نمی‌گوید که این صفات منقاد و عاید ذات احدیت جمیع اسماء و صفات است، که تأثیر در عالم کرده، الوهیت اله ظاهر می‌کند، پس در خدمت اله‌اند. اگرچه این نیز از کلام مولوی قدس سره بعید است، لیکن فی نفسه صحیح و خالی از بی‌دینی است.

یک درخت از پیش مانند امام　　　دیگران اندر پس او در قیام

و این بزرگواران چونکه اولیاءاند و در اولیاء رتب مختلفه‌اند، پس شخصی که اعلم بوده باشد، او امام بود، اگرچه در مرتبهٔ ابدالیت و غیر آن متّحدند و شیخ ولی محمّد بنا بر اسرار خود ترجیح بودن آن هفت صفات سبعه گفته‌اند، که اگرچه این اسماء اسمای سبعهٔ ائمّه اسماءاند، لیکن یکی از این‌ها امام الائمّه است و مقدّم بر همه و آن حیّ است و یا عالم است به اختلاف اقوال و پوشیده نیست که مسلّم است، که یکی از آن مقدّم بر سایر است، لیکن اینجا کلام در نماز است و در نماز، امام متبوع در عبادت باید که همه مقتدیان اتباع آن در عبادت کنند و این ظاهر نمی‌شود[1] از تقدّم بعض بر بعض به حسب شرف و یا به حسب بودن محتاج الیه، و او متبوعیت در عبادت بیان نکرد.

آن قیام و آن رکوع و آن سجود　　　از درختان پس شگفتم می‌نمود

این شگفتگی از جهت آن بود که از صورت درخت نماز خرق عادت است و این دلیل است بر آنکه صفات سبعه نبودند، که صلاة به معنی انقیاد از صفات سبعهٔ خارق عادت نیست.

یاد کردم قول حق را آن زمان　　　گفت و النّجم و شّجر را یسجدان

---

۱. در اصل: + و.

نجم[1]، نبات بی‌تنه را گویند، چنانکه ستاره را گویند و قول حقّ این است: «وَ ٱلنَّجْمُ وَ ٱلشَّجَرُ يَسْجُدانِ» (رحمن: ٦)؛ گیاه و درخت سجده می‌کنند و حاصل آنکه چون این قول یاد کردم تعجّب ما رفت و دانستم که از اشجار نیز ارکان صلاتیه می‌توان شد.

و شیخ ولی محمّد گفته که معنی دیگر است به حسب بطن قصّه آن است که باعث شگفتگی دقوقی قدّس سرّه آن بود که می‌دانست که این درختان صور صفات سبعه‌اند و اسماء الهیه و اسماء محتاج الهیه است، پس عبادت چه معنی دارد و چون سجود نجم و شجر به یادش رسید، از ادراک احتیاج نجم و شجر، که باعث سجود است، احتیاج اسماء، که به صورت درختان ممثّل شده معلوم کرد.[2]

و این قول حشف دهد که نجم و شجر از جملهٔ عالم و ممکنات است پس از احتیاج او سوی حقّ یا سوی منبت و غیره احتیاج صفات حقّ و اسمای او به سوی عالم و بودن صفات و اسماء عاید عالم چگونه معلوم شود، تا از این رفع تعجّب ذکر کردهٔ او گردد.

این درختان را نه زانو نه میان　　　این چه ترتیب نماز است آن‌چنان

او سابق تعجب در مطلق نماز بود، که نماز از غیر انسان نمی‌تواند شد. این تعجب از یاد قول اللّه تعالی مذکور رفت، لیکن این تعجب ماند که ارکان صلاتیه بی‌زانو و میان نمی‌تواند شد. پس در بیت تالی می‌فرمایند که برای این تعجب الهام رسید که در کار ما عجب داری که این درختان زانو و میان دارند، لیکن تو را به صورت دیگر نمودار شدند. پس آمدن ارکان صلاتیه از این درختان چه تعجّب است و شیخ ولی محمّد گفته که این مشاهده در عالم مثال بود. در این عالم اموری که محال می‌نماید، در عالم مثال واقع می‌شود. پس، از درخت ارکان صلاتیه در عالم مثال می‌تواند شد و تقریر اول اظهر است و بر هر تقدیر[3] ظاهر شد، که آن هفت صفات سبعه نبودند، بلکه انسان بودند.

هفت مرد شدن آن هفت درخت

بعد دیری گشته آنها هفت مرد　　　جمله در قعده پی یزدان فرد

هفت مرد شدن عود است به صور اصلیهٔ خود، که ایشان بشر انسان بودند و مجوّز بودن آن صفات سبعه گفته که هفت مرد شدن برای آن است که این‌ها مؤثّرند و ولی محمد گفته وجه دیری

---

۱. در اصل: تخم.

۲. در اصل: + و.

۳. در اصل: تقریر.

آن است که تاثیر این اسماء در موجودات عالم در بادی نظر مدرک نمی‌شود، بلکه تأثیر مظاهر بعض در بعض گمان کرده می‌شود و به تأمّل معلوم می‌شود که، تأثیر نیست مگر مراتب را چون سلطنت و غیره و تأثیر نیست مگر معدوم را، انتهی.

از این کلام وی ظاهر می‌شود که اسماء را معدوم می‌داند و حال آنکه اسماء عبارت است از ذات موصوفه به صفت، و شک نیست که این ذات موصوفه موجود است، بلکه خود وجود است. پس معدومیت اسماء معنی ندارد و اگر صفات را به اعتبار آنکه امور اضافیه‌اند، مؤثر می‌گفت و معدوم می‌گفت، وجهی داشت، لیکن مؤثّر ذات موصوفه است و شیخ اکبر که گفته‌اند که تأثیر مر عدم را است. پس معنی آن است که تأثیر ذات به اعتبار اتّصاف به صفات اضافیه است، که آنها را وجود مستقل نیست در حدّ ذات، بلکه به وجود موصوفات آن، حکم به وجود آن کرده می‌آید، نه آنکه تأثیر ذات موجوده را نیست.

بعد دیری گشته آنها هفت مرد　　　جمله در قعده پی یزدان فرد

این قعده، قعدهٔ تشهّد بود و یا بعد فراغ از نماز در این قعده متوجّه به حقّ نشسته بودند.

چشم می‌مالم که آن هفت ارسلان　　　تا کیانند و چه دارند از جهان

ارسلان: به معنی شیران

چون به نزدیکی رسیدم من ز راه　　　کردم ایشان را سلام از انتباه

اگر آن قعده، قعدهٔ تشهّد بود، پس در مدّت رسیدن دقوقی از آن فارغ[1] شدند و دقوقی بعد فراغ سلام کرد.

گفتم آخر چون مرا بشناختند　　　پیش از این بر من نظر نداختند

این تعجّب در شناخت برای آن است که این بزرگواران انسان بودند و سابق شناسایی نبود. پس این شناسایی محلّ تعجّب است و اگر این اسمای سبعه می‌بود، پس از اسمای سبعه حلیم است و، او شناسا است همهٔ عالم را پس در شناسایی[2] او جای تعجّب نیست.

پس این هم قرینه است بر آنکه آدمیان بودند و آنچه که شیخ ولی محمّد گفته که این هفت عبارت از اسماء سبعه‌اند پس چگونه این صورت دقوقی را بشناختند که صورت مثالیه و حسّیه

---

۱. در اصل: فاغ.

۲. در اصل: + و.

ندیده بودند. اگر دیده بودند اعیان ثابته دیده بودند و این محل تعجّب عارف می‌تواند شد قول به درست، که علم به عین ثابت مستلزم است مر علم صورت مثالیه و حسّیه را و الاّ لازم آید که اللّه تعالی را قبل وجود این اشخاص علم این اشخاص نباشد و بعد معلومیت شخص، شناسایی او محل تعجّب نیست اصلا.

بر ولی کاو در تحیر با خدا است　　　کی شود پوشیده راز چپ و راست

ظاهر از این ابیات این برمی‌آید که ولی چون به خدا رسیده است، پس بر وی هیچ چیز مخفی نیست. بر این هستند اکثر شارحان و بعضی مؤید به آن ساختند، که ولی چون در بقا بعد الفنا آید بر جمیع ما سوی اللّه مطّلع می‌گردد، که همهٔ اعیان ثابت نزد او مکشوف است و این باطل است فی نفسه و بر این ابیات لاحقه راست نمی‌آیند. اما بطلان آن فی نفسه برای آن است که بر این تقدیر لازم می‌آید که هر ولیّ مثل حقّ گردد در علم.

و در صحیح بخاری مذکور است در قصّهٔ موسی و خضر (علیهما السّلام) که هر دو چون در کشتی نشستند، یک طائری آمد در منقار خود آب از نهر گرفت، خضر (علیه السّلام) با موسی (علیه السّلام) گفتند که نسبت علم من و تو با علم حقّ همین نسبت است، که آب، منقار این طائر دریا. و نیز موسی (علیه السّلام) در ولایت و عرفان کامل بودند، با وجود آنکه از علوم حضر غافل بودند. و نیز لازم می‌آید که جمیع اولیاء که به مرتبهٔ بقاء رسیده باشند، باهم برابر باشند در علم و این باطل است.

و نیز در نصّ قرآن مذکور است که غیب را رسول نمی‌داند، پس دیگری را چه رسد و آنچه که گفتند که اعیان ثابت بر او مکشوف شوند این غلط است که جمیع اعیان مکشوف شوند. آری بعض اعیان مکشوف می‌شوند یا عین او و او را مکشوف می‌شود و اگر عین وی جامع است، پس جمیع اعیان بر سبیل اجمال مکشوف شود، نه بر تفصیل و کلام اینجا در آن است.

آری بعض اولیا را قدرت است به اقدار حقّ که از اعیان علم گیرند فی‌الجمله و عارف را این‌قدر این مکشوف است که هرچه واقع می‌شود به حسب اقتضای استعداد اعیان است و این علم احوال اعیان است بر سبیل اجمال و از این لازم نمی‌آید که هر چپ[و] راست را بشناختند و اما تو را است آمدن ابیات لاحقه برای آنکه بعد از آن سؤال کرد دقوقی قدّس سرّه، که نام از کجا شناختید و این سؤال بعد افادهٔ آنکه هر چیز مکشوف می‌شود راست نمی‌افتد، که اسمای رسمیه نیز معلومات

حقّ‌اند، اعیان او نیز ثابتند و از احوال اعیان دیگرند. پس باید که این هم معلوم باشد. پس این سؤال وجهی ندارد و چون این دانستی، پس بدان که معنی بیت آن است که هر ولی را که علم به حقّ پیدا شده است، او را هیچ از چپ و راست مخفی بعد توجّه او به آن نمی‌شود و ما چون متوجّه شدیم[1] سوی تو، تو را دانستیم[2] با سوی عین ثانیهٔ تو، پس تو را دانستم[3].

گفتم از سوی حقایق بشکفند　　　چون ز اسم حرف رسمی واقفند

گفت اگر اسمی شود غیب از ولی　　　آن ز استغراق دان نز جاهلی

معناش آن است، گیرم که حقایق که سوی آن متوجه می‌شوید می‌دانید و بر شما مخفی نمی‌ماند، لیکن اولیاء اللّه را معرفت حقایق بعد توجّه تامّ حاصل می‌شود و ایشان را توجّه به سوی اسمای رسمیه نمی‌باشد. پس شما نام من به چه طور دریافت کردید و حاصل جواب آن اولیاء مذکور است در قول وی گفت؛ «اگر اسمی شود غیب از ولی»، یعنی این اسما که از ولیّ غایب می‌ماند، به آن جهت است که ولیّ مستغرق در علوم باللّه و معرفت است، التفات به این اسما نمی‌آرد، نه آنکه از آن جاهل است و او را قدرت علم بر آن نیست و چون به آن ملتفت می‌شود، معلوم می‌شود ما به سوی تو و اسم تو متوجّه شدیم، ما را معلوم گشت. این است حاصل این ابیات و این ابیات صریح‌اند در اینکه این هفت اولیاء اللّه بودند نه صفات سبعه و قوله:

گفتم از سوی حقایق بشکفند　　　چون ز اسم حرف رسمی واقفند

مراد از اسم، حرف اسماء که مؤلّف از حروفند و آن نامهای اشیاء که به آن معرفت اشیاء وقت تخاطب می‌شود و از این اضافه احتراز است از اسماء حسنای حقّ سبحانه و توصیف حرف بر اسمی برای آن است که اطلاق حرف بر حقایق و صفات اعتبارات که در تعین اوّل است، اجمالا نیز می‌کنند. پس توصیف به رسمی برای احتراز از آن است و در بعض نسخ واقع است «چون ز اسم حرف رسمی واقف‌اند»، پس بر این نسخه عطف حرف رسمی تفسیری و مقصود احتراز مذکور است.

و شیخ ولی محمّد گفته در تقریر این بیت که اسماء سبعه دقوقی را می‌گویند که ما ناظر نور

---

۱. در اصل: شدم.

۲. در اصل: دانستم.

۳. در اصل: دانستم.

خدا و جمال اوییم[1] بر ما چپ و راست و صور موجودات چگونه پوشیده باشد و تو را [2] پیشتر به این صورت ندیده‌ایم، لیکن مرا دشوار نیست، که شناخت تو که علم به اعیان می‌داریم به احوال.

و این توجیه بعید محض است، که صریح کلام او دالّ است بر آنکه اولیاء را این شأن است، نه اسمای سبعه را و آنچه گفته‌اند که تو را پیشتر به آن صورت ندیده‌ام غلط محض است بعد اراده اسماء سبعه، زیرا که از اسماء[3] سبعه اسم بصیر است و بعد وجود صور عالم ذات که بصیر است واجب است که ببیند و حقّ، بصیر را مانع نیست از دیدهٔ صور موجوده و از اسماء سبعه اسم علیم، و ذات حقّ اسم هر چیز را قبل وجود و بعد وجود می‌شناسد و جویا. پس چگونه متحمّل گردد که دقوقی را به این مدّت بعد وجود او اسم بصیر ندیده باشد و اسم علیم او را ندانسته باشد تا این مدّت.

و ولی محمد در تقریر قول وی قدّس سرّه: «گفتم از سوی حقایق بشگفید»، گفتهٔ دقوقی می‌فرماید که از علم اعیان ثابت و حقایق موجودات، صور موجودات که ضلال حقایق و اعیان است می‌شناسید. پس، از اسم حرف رسمی موجودات چگونه واقف شدید، زیرا که اسم هر موجود نه عین عین ثابت او است و نه ظلّ وی، پس اطلاع بر اسم از چه راه است، انتهی.

پوشیده نیست بر عارف به امر که این سؤال را وجهی نیست، که این اسماء رسمیه هم از موجودات عالمند. پس آن را هم ثبوت در علم الهی است، پس اسم علیم او را می‌داند، چنانکه اعیان ثابت دیگر موجودات را می‌داند و بعد وجود این اسمای رسمیه اسم سمیع می‌شنود پس انکار علم علیم مر اسماء رسمیه را و انکار سمع سمیع این اسماء رسمیه را نمی‌تواند شد، بلکه توهّم و احتمال آن را گنجایش نیست و در تقریر قول وی قدّس سرّه: «گفت [اگر] از اسمی شود غیب از ولیّ»، گفته که این به طریق تمثیل است که چنانچه ولیّ بعد استغراق چون به بقا آید، علم جمیع موجودات پیدا می‌شود. همچنین مادام که این اسماء مستغرق از مشاهدهٔ باطن‌اند، از این عالم خبر ندارند و اسم هر چیز از او غایت است و چون به عالم ظاهر توجه نمایند و ملتبس به آثار و احکام اعیان می‌شوند، جمیع اسماء بر این‌ها ظاهر و عیان نمی‌شوند.

و این قول لاطائل و باطل است که اسم علیم را گاهی غفلت از علم موجودات این عالم و اسماء

---

۱. در اصل: اویم.

۲. در اصل: + با.

۳. در اصل: + است.

حرفیه و غیر آن نیست اصلا و الاّ نه جهل حقّ از بعض امور لازم آید و توجّه اسم علیم به مشاهدهٔ عالم باطن مانع از علم این عالم نیست اصلا و قیاس اسم علیم بر ولیّ باطل است کما لا یخفی.

و چون‌که این دانستی، پس بر تو واضح شد به حقّ وضوح که اشخاص سبعهٔ مرتبهٔ دقوقی اولیایی از انسان بودند و بر این تقدیر تعجّب از معرفت دقوقی و اسم او را است و درست است بلا شبهه، زیرا که اولیاء بشرند او را غفلت از شناخته و نادیده ممکن است، بلکه واقع است چنانکه سابق از تقریر فقیر دانستی و هرگز حمل اشخاص سبعه بر اسمای سبعه صحّت ندارد.

بعد از آن گفتند ما را آرزو است　　　اقتدا کردن به تو ای پاک دوست

طلب اقتدای دقوقی شاید که برای آن است که بزرگواران مرتبهٔ دقوقی می‌دانستند، پس دانستند که نماز به اقتدای دقوقی موجب افاضهٔ علوم و اذواق کثیر خواهد بود، چنانکه ابی هریره (رض) می‌فرمود: «الصّلاة خلف علی اتم»[1] و حضرت مولوی قدّس سرّه از نماز به اقتدای شیخ کبیر صدر الدین قونوی فخر کردند و فرمودند: «من صلّی خلف تقی کانّما صلّی خلف نبیّ».

سر چنین کردند هین فرمان تو را است　　　تف دل زان سر چنین کردن بخاست

یعنی قبول کردند به اشارت سر به تلفّظ نیز و به مجرّد این قول سوز دل زیاده شد.

هم در آن ساعت ز ساعت دست جان　　　زانکه ساعت پیر گرداند جوان

یعنی مراقبه از قید زمان خلاص داد، در مشاهدهٔ بی‌چون داخل شدند زانکه تقیید به ساعت احوال بشریه بر وی باقی می‌دارد و این است مراد از پیر شدن جوان.

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست　　　زانکه آن‌سو بر تحیر راه نیست

مراد از تحیر، حیرت مذمومه است، که آن مانع است از رسیدن سوی بی‌چون.

متّصف بر هر طویله رایضی　　　جز به دستوری نیاید رافضی

رایض: رام‌کنندهٔ دابّه از اسب و غیر آن و رافض تارک و مقصود آنکه بر هر انسان یک حافظ است که او را از مرتبهٔ وی در دنیا و دین که مقدّر است، حافظ است بر آن مرتبه، از او تجاوز کردن نمی‌دهد و اعمال از او موافق آن مرتبه صادر می‌کند، نه موافق مرتبهٔ دیگر. این است قول وی صلّی اللّه علیه و آله وسلم: «کلّ میسّر لما خلق».[2]

---

۱. در اصل: الذی.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۱، ص ۲۰۳؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار: ج ٤، ص ۲۸٤.

و در این بیت اشارت است به این آیه: «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمّا عَلَيها حافِظٌ» (طارق: ٤)؛ به‌درستی که بر هر انسان البتّه یک حافظ است و آن حافظ ملائک موکله‌اند و ظاهر آن است آن ملائکه نه آنهایند که قوای انسان شده، در انسان موجودند و این حقایق ملکیه‌اند حافظند به امر الهی، اگرچه این ملائکه را وجود خارج انسان هم است، لیکن توکیل برای حفظ این نمط است اینکه حقایق ملکیه در انسان قوی شده او را حفظ از تجاوز می‌کنند و عما خلق لاجله تجاوز کردن نمی‌دهند و بودن این ملائک قوای نفسانیه و نفس غیر ظاهر است.

و می‌تواند که مراد از رایض و حافظ اسماء الهیه باشد که ارباب اشخاص انسانیه‌اند. و حاصل آنکه بر هر شخص اسمی است و حافظ که تربیت وی و پرورش وی می‌کند و از مقتضای او بیرون رفتن نمی‌دهد و در هر مرتبه از دینی و دنیاوی که هست از اقتضای آن اسم است که ربّ او است و مظهر او است و این توجیه اوجه است در این مقام، اگرچه ملائک حافظ باشند لیکن حفظ آنها از حفظ اسماء است.

حافظان را گر نبینی ای عیار اختیارات را ببین بی‌اختیار

یعنی حفظ حافظان که اسماء و یا ملائکه‌اند اگر دانسته نشود گمان آید که هرچه هست از اختیار بنده است و هر فعلی که کند از اختیار خود کند، خواه اختیار حسن باشد یا اختیار سوء، پس باید که در اختیار خود نظر کند که این اختیار از اختیار نیست و این امر وجدانی است به وجدان معلوم می‌شود. و نیز اگر اختیار به اختیار باشد تسلسل لازم آید و چون اختیار از اختیار نشد پس لا بد است که این اختیار از جایی منبث شود که آن موقع اختیار است و آن حافظ است که اختیار به آن وجه می‌اندازد، که از مرتبهٔ وی که مقدار است و بر طبق استعداد عین او است، بیرون نرود.

روی در انکار حافظ برده‌ای نام تهدیدات نفسش کرده‌ای

حاصل آنکه بسا کسان حافظ را انکار می‌کنند، که قصد ترک مال و جاه و دیگر معاصی بود، اما از تهدید نفس ترک آن قوت می‌شود و آن نمی‌دانند که از حفظ حافظ هر مرتبه او قوت گشته و این مشیر است بلکه صریح است در آنکه این حافظ غیر نفس است که اثبات مثبت تهدید نفس با انکار حافظ است و گمان ولی محمّد که در این بیت اشارت است به بودن حافظ عین نفس و قوای نفسانیه محلّ[1] تعجب است. پس اگر مراد از حافظ، اسماءاند، پس مغایرت ظاهر است و اگر مراد، ملائکه‌اند، پس

---

۱. در اصل: حل.

آن ملائک اگرچه قوی شده ظاهر شدند در انسان، لیکن مغایر نفس قوای نفسانیه است.

پیش رفتن دقوقی به امامت آن قوم /٥٦/

کور را پرهیز نبود از قذر　　　چشم باشد اصل پرهیز و حذر

قذر: پلیدی

این نجاست ظاهر از آبی رود　　　وان نجاست باطن افزون می‌شود

جز به آب چشم نتوان شستن آن　　　چون نجاست بواطن شد عیان

این بیت در بیان قوّت نجاست باطنه است بر نجاست ظاهر. در مصراع اول بیان فرمودند که نجاست ظاهر از شستن به آب مرتفع می‌شود و شستن نجاست باطن متصوّر نیست از این آب، که از او نجاست ظاهر شسته می‌شود و آب میسّر الوجود و یافت او سهل است. و در مصراع ثانی ارشاد می‌فرمایند که نجاست باطن هر دم در زیادت است، به خلاف نجاست ظاهره، هر قدر که هست از آن افزون نمی‌شود.

و در بیت تالی می‌فرمایند که بعد عیان شدن نجاست باطن، جز به آب دیده شسته نمی‌شود و آب دیده عزیز الوجود است و ظهور آن بر عزیز الوجود است، و این معنی نیست که از شستن نجاست ظاهره، نجاست باطن زیاده می‌شود، و این قول باطل است، بلکه طهارت ظاهره از موجبات طهارت باطنه است.

و از آنچه که گفته شد ربط بین المصراعین و ربط این بیت به ماقبلش و ربط ما[1] بعد به این بیت واضح شد. و آنچه که شیخ افضل گفته در تحت مصراع ثانیه با وجود آنکه تطهیر ظاهر می‌نماید و در تنظیف، مبالغه می‌کند به سبب نفس به نظافت‌های ظاهر مرفّه می‌شود و پلیدی‌های باطن افزون می‌شود. پس اگر این شیخ از مبالغه در تنظیف خروج از حدّ شرعیه در تنظیف مراد داشته و این خروج یا برای حفظ نفس باشد، یا به جهت وسواس. پس کلام او را نوع صحّت است لیکن لاطائل است که کلام در ازالهٔ نجاست، شستن است و اگر اراده کرده از مبالغه در تنظیف، تا این حد شرعی که مسنون و مستحبّ هم فوت نشود، پس کلامش باطل است که مبالغهٔ تطهیر به این وجه از موجبات طهارت باطن است.

چون نجس خواندست کافر را خدا　　　آن نجاست نیست بر ظاهر روا

---

۱. در اصل: بما.

اشارت است به این آیه: «إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكونَ نَجَسٌ» (توبه:۲۸)؛ نیستند مشرکان مگر عین نجاست. مولوی قدّس سرّه می‌فرمایند که نجاست بر ظاهر او نیست و ظاهر او ملوّث نیست اصلا به نجاست، بلکه این نجاست مانع از اخلاق دین است.

بلکه بویش آسمان‌ها بررود بر دماغ حور و رضوان بر شود

یعنی از بوی این نجاست حور جنان و ملک جنان می‌تابند و متنفّر می‌شوند.

آنچه می‌گویم به قدر فهم تو است مردم اندر حسرت فهم درست

به معنی تحقیق رسیدن این بو، بیان آن در این کلام به وجه اتمّ کرده نشد، بلکه به قدر فهم مخاطب است بیان آن.

فهم آب است و وجود تن[1] سبو چون سبو بشکست ریزد آب او

این سبو را پیچ سوراخ است ژرف اندرونی آب ماند خود نه برف

فهم شد مشبّه به آب و وجود انسان مشبّه به سبو و وجه شبه[2] ظرفیت است و مظروفیت است و مصراع ثانی تحقیق مشبّه به است که خاصّهٔ سبو آن است، که از اندک شکست تمام آب می‌ریزد. پس در انسان هم به وقوع سوراخ، آب فهم می‌ریزد، چنان‌که در بیت تالی می‌فرماید که این حواسّ خمسه، سوراخ انسان است و این اگر مفتوح باشد، به این وجه که حواسّ را در ما لا یعنی صرف نماید، آب فهم به تمام می‌ریزد و اصلا فهم نماند.

امر غضّوا غضّهٔ ابصارکم هم شنیدی راست ننهادی قدم

اشارت است به این آیه: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ» (نور: ۳۰)؛ بگو ای محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم مر مؤمنان را، که بند کنید ابصار خود را، یعنی بر آنکه نظر محرّم است، نیندازند بر آنکه در آن حظّ نفس باشد نیندازند.

از دهانت نطق و فهمت را برد گوش چون رنگ است فهمت را خورد

اشارت است به اختیار خلوت که در آن حواسّ از ادراک محسوسات ممتنع گردند و قلب قابل قبول انوار غیب گردد.

گر ز دریا آب را بیرون کنی بی‌عوض آن بحر را هامون کنی

---

۱. در اصل: تو.

۲. در اصل: مشبه.

حاصل آنکه سبو چقدر جا دارد و اگر از دریا آب بیرون کنی و عوض آن در وی ناید، آن دریا خالی از آب شده صحرا گردد. پس می‌باید که فهم را بیرون نکند، مگر بر رسیدن عوض و این میسّر نیست، مگر بر ریاضت و خلوت.

قصه‌ها آغاز کردیم از شتاب　　　ماند بی‌مخلص درون این کتاب

یعنی به زودی به قصّه‌های دقوقی متوجه شدم و مخلّص قصه که هست، گفتن آن باقی ماند در کتاب الهی، که لوح محفوظ است و یا قلب انسان است، گفته نشد در این مثنوی.

ای ضیاء الحقّ حسام الدّین راد　　　که فلک و ارکان چو تو شاهی نزاد

راد، شجاع و دلیر و عاقل، چون سابق بیان فرمود که مخلّص قصّهٔ بیان نامد، حسام الدین را یاد کردند، که او بیان می‌تواند کرد و شیخ ولی محمّد مصراع اول این بیت به مصراع ثانی اخیر این داستان ربط داده. یعنی ای ضیاء الحقّ حسام الدّین راد، برنویس که اکنون دقوقی پیش رفت. و باقی جمل معترضه‌اند برای مدح حسام الدّین قدّس سرّه.

گرچه آن مدح از تو هم آمد خجل　　　لیک بپذیرد خدا جهد المقل

یا مراد آن است که این از تو خجل آمد، چنانکه از حقّ سبحانه خجل آمد که تو خلیفهٔ حقّ هستی و چنانکه مدح حقّ کما ینبغی از عبد ناید همچنین مدح تو و حقّ مدح ناقص از کرم خود قبول[کند]، همچنین تو هم از کرم قبول می‌کن.

و یا مراد آن است که چنانکه مادح خجل است، که او قاصر است، همچنین مدح نیز خجل است، که او قاصر است و این اخیر اولی است و بر اوّل وارد می‌شود که مادح نیز خلیفهٔ حقّ است. پس مدح او مدح حقّ است. پس چگونه قاصر باشد در حقّ خلیفهٔ حقّ، اگرچه قاصر باشد در حقّ حقّ سبحانه به سبب غلبهٔ بشریت، نه در حقّ و قصور کلام وی از افادهٔ تمام و کمال اوصاف حقّ به خلاف خلیفه که او بشر است و کامل است. پس بشر دیگر که کامل است از اوصاف کمالیه، او بیان توان کرد و اگر به اعتبار حقیقت گرفته شود، که حقیقت وی حقیقت حقّ است با جمیع اسماء و کمالات، پس این مدح حقّ است. پس حاصل آن می‌گردد. چنانکه مدح در حقّ سبحانه قاصر است، در حقّ خلیفهٔ حقّ سبحانه قاصر است.

حقّ بگیرد کسره‌ای دارد معاف　　　کز دو دیدهٔ کور دو قطره کفاف

کسره یعنی پارهٔ نان، این تمثیل است مر قبول مدح قاصر را به قبول کسر نان در صدقه، که

صدقه اولا می‌افتد در کفّ رحمان و در حدیث صحیح واقع است که دانه صدقه را از غیرت عظیم می‌سازد و همچنین مدح قاصر را او کامل می‌گرداند از کرم خود.

پیش رفتن دقوقی به امامت آن قوم غیبی

ظاهر آن است که مولوی، راجع به قصّهٔ امامت دقوقی شدند. در این اثناء یاد آمد و به خاطر مبارک رسید که حال مدح تمام فرمایند ورنه در این داستان اصلا ذکر قصّهٔ امامت دقوقی نیست.

زانکه خود ممدوح جز یک بیش نیست　　　کیشها زین روی جز یک کیش نیست

حاصل ابیات چنین می‌نماید که حقّ متّصف به صفات کمالیه است، نه غیر او، و او است ظاهر در شئونات که مظاهرند و مظاهر را وجود نیست در حد ذات، مگر به وجود او. پس هر صفت کمالیه که مظاهر موصوف به آن می‌نماید، در واقع موصوف است به آن صفت. آنچه ظاهر است در آن مظاهر اللّه تعالی. بایزید (رح) را فرمود: قریب شو به ما به آنچه که نیست نزد من. بایزید (رح) عرض نمود که کدام چیز است که نیست نزدیک تو ای ربّ. گفت: قریب شو به ذلّت و افتقار، که ذلّت و افتقار نزد من نیست.

و حافظ شیرازی قدّس سرّه می‌فرماید: «هیچ آگهی ز عالم درویشت نبود». پس ظاهر شد که حظّ ممکن نیست، مگر ذلّت و افتقار و امّا صفات کمالیه، پس همهٔ خلق راست، اگرچه حقّ به آن موصوف باشد در حال ظهور به مظاهر و کسی که گمان کند که این صفات ممکنات است و وجود بائن دارد سوای وجود حقّ، پس باطل است و همین معنی قصد کرده به قول خود: «و آنکه هر مدحی به نور حقّ رود»؛ یعنی هر مدح که مظاهر را کرده می‌شود، راجع سوی حقّ ظاهر است و این مدح بر صور و اشخاص که مظاهرند در غایت است و در حقیقت این مدح مظاهر نیست و ابیات تحت او برای توضیح این مرام است. /۵۷/

زین بتان خلقان پریشان می‌شوند　　　شهوتی رانده پشیمان می‌شوند

زانکه شهوت یا خیالی رانده‌اند　　　وز حقیقت دورتر دانده‌اند

در این بیت و در بیت ثانی مراد از شهوت، خواهش است، که معنی حقیقی شهوت است. چون مقرر گشت که موجود نیست مگر حقّ و موصوف با صفات کمالیه، حقّ است و ممکن را نیست مگر ذلّت و افتقار، پس کسی که حبّ صورت می‌نماید خواه حبّ وی به این مرتبه رسد که صورت را معبود خود سازد، چنانکه بت است و یا حبّ او به نحو دیگر باشد، که عشق به وی ورزد، پس این

حبّ و عبادت نیست در واقع مگر حقّ را و این عابد و محبّ غافل است از حقیقت امر و معشوق وی، که به زعم وی که صورت است، بت وی است که «ما یشغلک عن الحقّ فهو طاغوتک».

پس مولوی می‌فرمایند که این بتان که صورند و خلق پریشانند در پی آن و آنها را معبود می‌دانند و معشوق و این خلق شهوت و خواهش بر این صورانند یعنی خواهش به آنها متعلّق می‌سازند و در آخرت پشیمان شوند، چون حقیقت امر ظاهر شود. زیرا که این شهوت و خواهش یا خیالی رانده است و مشتهی و مراد و معشوق، خود آن خیال را کرده است، هرکه را خواهش کرده مخیل محض است خلاف واقع، زیرا که خواهش‌کننده صور مخیل ساخته است، که این صور موجود مستقل به این است حقّ را در وجود، در واقع این خواهش‌کننده و درمانده از آنکه معبود و معشوق است در حقیقت و در واقع اللّه تعالی حکایت می‌فرماید از حال مشرکان چون ملائکه سؤال خواهند کرد در آخرت: «أَینَ ما کُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اَللّٰهِ» (اعراف: ۳۷)؛ کجا است آنچه که بودید که یاد می‌کردید آنها را از سوی اللّه، مشرکان در جواب خواهند گفت: «ضَلُّوا عَنّا» (اعراف: ۳۷)؛ و گم شدند از ما، یعنی محض خیال ما بود، آن رفت «وَ شَهِدُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ کانُوا کافِرِینَ» (اعراف: ۳۷)؛ و گواهی خواهند داد بر نفس خود که ما به‌درستی که کافر بودیم و منکر حقیقت واقعیه بودیم، که این بتان صور و معبود هستند. و این تقریر که کرده شد وجیه است.

و شیخ ولی محمّد گفته که مراد از شهوت، گراندن با زن و جماع کردن با وی بر دو وجه است، یکی آنکه عین محبوب حقیقی که حقّ است، زن را دانسته جماع کند، از این جهت چون کار با حقیقت است شهوت راندن با خیال نبود، بلکه مشاهدهٔ حقّ و وصال او است و این از غیر عارف نیاید، دوم آنکه او را غیر حقّ دانسته، هم‌آغوش شود، چنانکه حال محجوبان است و چون غیر حقیقی موجود نیست مگر در وهم و خیال، پس از این جهت شهوت با وهم و خیال رانده است و از حقیقت دورتر مانده و در این مقام حضرت مولوی «رضی اللّه عنه» به اعتبار همین[1] وجه ارشاد می‌فرمایند، انتهی.

پوشیده نیست از این کلام، لازم می‌آید که جماع محجوب مطلقا پشیمانی است و این صحیح نیست که جماع اگر حلال باشد، هرگز پشیمانی در آن نیست به وجهی، مگر آنکه برای حظّ نفس باشد و در این جمیع مباحات مشارکند، و اگر در وقت طوفان برای دفع شهوت باشد، که تا در حرام

---

۱. در اصل: همی.

نیافتند پس برای مثال است[...] برای حفظ نسل باشد نیز پشیمانی نیست. آری عشق با زن به ما انّها که صورت است و مغایر است مر حقّ را، موجب پریشانی[۱] نیست و نیز در این زن و غیر او از محبوبات دنیاویه برابرند. پس آنچه موجب پریشانی است، حبّ غیر حقّ است، خواه زن باشد، خواه مال باشد، خواه بت باشد. پس تخصیص به جماع وجهی ندارد و حقّ، آن است که گفته شد.

با خیال میل تو چون پر بود — تا بدان پر بر حقیقت بر شود
چون براندی شهوتی پرّت بریخت — لیک گشتی وان خیال از تو گریخت
پر نگهدار و چنین شهوت مران — تا پر میلت برد سوی جنان

یعنی با خیال تو که میل کردی و مخیل خود را معبود ساختی، چگونه پر بود که از آن پرواز کرده به حقیقت رسی و آن خیال آن است که صورت را موجود در حقیقت به این وجود حقّ دانسته، معبود خود ساختی، به گمان آنکه عبادت این‌ها موجب قرب است، چنان‌که اللّه تعالی از مشرکان نقل می‌کند: «ما نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِیُقَرِّبُونا إِلَی اَللّٰهِ زُلْفَی» (زمر: ۳)، پس عبادت این صور از خیال خود است، که مقتضای شهوت و خواهش نفسانی است و حکم هوای نفس است، که این‌ها موجب قرب الهی‌اند.

پس مولوی قدّس سرّه بر آنها ردّ فرمود که این چگونه تواند شد، که این میل با خیال است، چگونه مقرّب خواهد شد و اگر میل با حقّ می‌بود البتّه مقرب می‌شد و چون این شهوت و خواهش براندی و بر حکم آن خواهش عمل کردی پر تو شکسته شد و طاقت پرواز رفت و لنگ گشتی، که طاقت رفتن سوی حقیقت نماند و به اسفل السّافلین افتادی و آن خیال که بود از تو گریخته، رفت، که آن خیال حقیقت نداشت. پر را نگهدار از شکستن و چنین شهوت و خواهش مران، که میل به صورت داری، بلکه میل به سوی حقّ دار تا پر این میل برد سوی خیال عالیه و خلق در این پندار، که عیش و عشرت می‌کنند در عمل به هوای نفس و حال واقعی این است که به هریک خیال، پر خود را کندیده می‌کنند، طاقت عروج فائت گردد و در حفرهٔ اسفل السافلین بیفتد و از حقّ سبحانه دور ماند.

اقتدا کردن قوم از پس دقوقی

اقتدای آن بزرگواران در پیش دقوقی شاید که برای آن بود، که دقوقی را اعلم و افضل می‌دانستند

---

۱. در اصل: پریشان.

و قول به آنکه آن بزرگواران ابدال بودند و دقوقی قطب بود، بعید است، که ابدال زیر حکم قطب است، او اعتراض بر افعال قطب نمی‌تواند کرد. پس بر دعای دقوقی چگونه اعتراض کنند و ولی محمّد چون‌که اصرار دارد بر بودن آن هفت صفات سبعه، اینجانب می‌گویند که قوم عبارت از صفات سبعه است و دقوقی که انسان کامل بود مظهر اسم جامع است، که اسم اللّه است و نسبت اسماء به اسم جامع نسبت اجزاء است با کلّ، و ظاهر است که کلّ، امام است و متبوع او و اجزاء مقتدی و تابع، انتهی.

پوشیده نیست و در این شک نیست که اسم اللّه امام و متبوع است مر جمیع اسماء را، لیکن به از این متبوعیت مظهر اسم اللّه، که صورت بشریت است مر اسماء را، لازم نمی‌آید، تا صورت بشریت امام آن اسماء شود و چون اینجا نماز به ارکان مذکور است واین ابا دارد از آنکه آن، هفت اسمای سبعه باشد. ولی محمد گفته که توجه دقوقی به حضرت احدیت در عالم مثال به صورت نماز متمثّل شدند و اسماء سبعه چون که مطیع حضرت احدیت‌اند، به صورت مقتدیان متمثّل شدند و اسرار این اسماء بر دقوقی مکشوف گشت و پوشیده نیست بعد آن. و نماز بر ارکان مختلفه مشتمل است و توجه به حضرت احدیت امر واحد است و برای تمثّل به صور مختلفه تا نیت صلاتیه به ظهور آید وجهی باید. و امّا انکشاف اسرار اسماء سبعه در نماز بر بودن آن هفت از رجال انسان نیز می‌تواند شد، که در نماز اسرار بی‌پایان منکشف می‌شوند.

پیش در شد آن دقوقی در نماز　　　قوم همچون اطلس آمد او طراز

ظاهر آن است که این نماز فرض بوده باشد که بعد شام وقت فرض است و اگر نماز نفل باشد، پس شاید که در مذهب دقوقی نفل به جماعت مکروه نباشد. و طراز علم جامه.

چون‌که با تکبیرها مقرون شدند　　　همچو قربان از جهان بیرون شدند

یعنی خود را مثل میت ذلیل پیش حقّ ساختند، چنانکه در ما بعد می‌فرمایند: «گشت کشته تن ز شهوت‌ها و آز»، یعنی شهوت و آز او نماند بلکه خبر دیدار حقّ میل آنها نماند و نیست مراد از آن آنکه خودها فانی گشتند در ذات حقّ سبحانه، زیرا که فنا مستلزم است آن را که هیچ فرق میان عابد و معبود نماند. پس عبادت متصوّر نمی‌شود و در نماز چون حضور پیش حقّ شرط است، پس در تکبیر صلاتی فناء بالکلّ صورت نبندد.

حقّ همی‌گوید چه آوردی مرا　　　اندر این مهلت که دادم مر تو را

سؤالات به نحوی که اینجا مذکور است و طریان احوال بر مصلّی در نماز دقوقی بعید می‌نماید شاید مقصود بیان طریان این احوالات در نماز بر بعض کسان مراد باشد و در نماز اشارات و کشوفات که مقرّبان راست بسیارند، در فتوحات مذکورند و ذکر مولوی قدّس سرّه این اشارات برای آنکه قریب‌الفهم‌اند نزد عامّه و برای عبرت گرفتن عامّه است و در این ابیات اشارت است به مضمون این آیه: «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کلُّ أُولئِک کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً» (اسراء: ۳٦)؛ به‌درستی که سمع و بصر و قلب کلّ این‌ها هستند مسئول، که در چه کار بودند.

گوهر دیده کجا فرسوده‌ای　　　پنج حسّ را در کجا پالوده‌ای

پالودن: گداختن و مراد اینجا فنا کردن. یعنی این پنج حسّ را در کجا فنا کرده‌ای.

دست و پا دادمت چون بیل و کلند　　　من ببخشیدم ز خود آن کی شدند

کلند: آلتی است که از آن زمین را کنند.

چون نه سرمایه بود او را نه سود　　　شافعی خواهد که آرد عذر زود

از اینجا ظاهر می‌شود که مجتهد روز رستخیز عذرخواه تابع خود خواهد شد.

بیان اشارت سلام سوی دست راست در قیامت از هیبت محاسبهٔ حقّ تعالی و از انبیاء علیهم السّلام استعانت و شفاعت خواستن

انبیا گویند روز چاره رفت　　　چاره آنجا بود و دست‌افزار رفت

مراد از انبیا، سوای ذات کریم، آن سرور است صلّی اللّه علیه و آله و سلم و مؤید آن، آن است که در حدیث شفاعت واقع است، که اول، این امّت پیش آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السّلام خواهند رفت و از ایشان همین جواب خواهند یافت و اما آنچه بعضی شارحان گفته که این قول قبل وقوع حساب است و شفاعت بعد وقوع حساب خواهد بود. پس اگر ذات مبارک آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم نیز داخل شد، بعید نیست، که شفاعت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم بعد حساب خواهد بود. پس بعید است، که شفاعت برای تخفیف در حساب البتّه باشد، و به جز ذات شریف آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم کیست که برای تخفیف حساب شفاعت کند.

و ابعد آن است که ولی محمّد گفته. شاید که اینجا احوال آن‌کس بیان فرموده باشند که هیچ کس شفاعت نکند آن را، زیرا که آن کسان که هیچ احدی شفاعت نکند آنها را و ارحم الراحمین

به رحمت نجات دهند. آن موحّدانند که اعتقاد توحید با نظارهٔ خود کردند، به جهت آنکه رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم به آن امر فرمودند چنان‌که در فتوحات مصرّح است در مواضع عدیده. پس در نماز این اشارت نمی‌تواند شد. /۵۸/

هست امیدی که عنایت دررسد　　　کرد او ایمن ز حبل من مسد

یعنی امید است که عنایت تو رسد که حبیب تو ذات مبارک آن سرور شفیع من شود صلّی اللّه علیه و آله و سلم و یا به مجرّد مغفرت، کرم فرمایی.

در نماز این خوش اشارت‌ها ببین　　　تا بدانی کاین بخواهد شد یقین

یعنی در نماز این اشارت‌ها می‌تواند شد نه آنکه در نماز دقوقی این اشارت‌ها بود.

بچّه بیرون آر از بیضهٔ نماز　　　سر مزن چون مرغ بی‌تعظیم و ساز

یعنی اگر دل تو حاضر به تعظیم نیست، پس سجود تو، زدن مرغ سر در زمین است و در خبر صحیح واقع است که ابو هریره فرموده‌اند: «نهانی خلیلی عن ثلثه ان أقعی اقعاء الکلب و ان افترش افتراش الثعلب و ان انقر نقر الدیک»؛ نهی کرد ما را خلیل من که ذات مبارک آن سرور است صلّی اللّه علیه و آله و سلم از سه چیز، که در نماز پای دراز کرده بر زمین افتم مثل افتادن سگ و مفترش شوم و چهار زانو نشینم مثل افتراش ثعلب و آنکه بزنم جبهه در سجود مثل نقر مرغ. و علماء این حدیث را حمل کنند بر آنکه جلسهٔ مسنونه مواظبت کند و در سجده تعدیل آن باید. و مولوی قدّس سرّه به لسان اشارت حمل کردند ثالث را بر سجدهٔ بی‌تعظیم دل، یعنی با غفلت، و اللّه اعلم.

شنیدن دقوقی در نماز افغان اهل کشتی را در غرق شدن

ظاهر آن است که این قصّهٔ دقوقی بر ساحل دریا بود و در آن دریا یک کشتی قریب غرق بود و سوار بر آن اهل اسلام بودند. و شیخ ولی محمد گفته که مراد از کشتی، جسم دقوقی است و از اهل آن کشتی، که فغان آنها از غرق بود، حواس و قوای جسمانیه، که قوای روحانیه از غرق فنا در دریای احدیت نمی‌رسند به خلاف قوای جسمانیه. و اگر جمیع قوای جسمانیه و روحانیه مراد باشد هم نمی‌تواند شد، به اعتبار آن که مرتبهٔ صحو بالاتر است از مرتبهٔ سکر و فنا. و چون دقوقی توجّه به حضرت احدیت که به موجب فنای بشریت است، داشت و توجه او[1] به احدیت به نماز

---

۱. در اصل: و.

متمثّل شد. پس جسم او به صورت کشتی و حالت فنای او در احدیت[1] به صورت غرق کشتی در دریا متمثّل شد، انتهی. پوشیده نیست که بر این، فرود آمدن جمیع ابیات غیر است مگر به تکلیف، که از آن ابیات الغاء می‌گردند.

آن دقوقی در امامت کرد ساز   اندر آن ساحل درآمد در نماز

ساحل: کنارهٔ دریا بود، که سابق دانستی که این قصّه بر ساحل دریا رو داده بود و ولی محمد گفته مراد از ساحل عالم مثال است، چنانکه سابق در ابتدای قصّه هم گفته بود و این مجاز بدون قرینهٔ صادقه از حقیقت است.

ناگهان چشمش سوی دریا فتاد   چون شنید از سوی دریا داد داد

دریا، همان دریای متعارف که معنی حقیقی لفظ است. و ولی محمد گفته که حضرت ذات به صورت دریا نمودار شده و این ارادهٔ بلا قرینه است و شاید که مقصود او آن است که تجلّی در صورت دریا بود و در آن تجلّی احدیت مشهوده شد و الاّ نه. نمود شدن ذات به صورت دریا معنی ندارد.

در میان موج دید او کشتی‌ای   در قضا و در بلا و زشتی‌ای

مراد از موج، همین موج دریای متعارف، و یاء در کشتی، یاء وحدت است، یعنی یک کشتی را در موج دید. ولی محمد گفته که موج عبارت از غلبهٔ تجلّی ذات است که مفنی بشریت است و خلقیت است و فنای بشریت اگرچه کمال وجوبی است، لیکن چون مرغوب جسم و جسمانیات نیست، کمال زائد است، بلا و زشتی فرمودند، چنان‌که موت طبعی. و نیز گفته که می‌تواند که فنا را بلا و زشتی از آن فرمودند که سکر و فنا اگرچه کمال است، لیکن استهلاک در آن و تعطیل حواسّ از کسب کمالات علوم و معارف باز می‌دارد، و این دار دار کسب است، انتهی.

و پوشیده نیست که چون ذات متجلّی شده و این تجلّی، به معنی بود، پس فنا دقوقی را حاصل شد. پس توجّه قوای او کجا ماند و استخلاص دقوقی از این فنا به دعا متصوّر نیست و بعد تعبیر از آن به زشتی باقی است و عدم مرغوب بودن نزد جسم و جسمانیات اولا ممنوع است، که جسمانیات نیز این را کمال می‌دانند، لیکن طلب آن نمی‌کنند از انغماس در لذائذ دنیاویه، و بر تقدیر تسلیم عدم رغبت جسم و جسمانیات، تعبیر آن به زشتی صحیح نمی‌گرداند، که نماز هم مرغوب جسم و جسمانیات نیست، لیکن تعبیر آن به زشتی نمی‌تواند شد. و همچنین از استهلاک و تعطیل حواسّ در وقت فنا، زشتی آن لازم نمی‌آید و آن مانع کسب و کمالات نیست، بلکه ذریعهٔ

۱. در اصل: احداث.

کسب و کمالات است که بعد آمدن به صحو و بقا بعد الفنا، کمالات معارف به وجه اتمّ پیدا می‌شوند و نیز چون از کشتی، جسم دقوقی مراد باشد، پس کشتی با یاء تنکیر، معنی ندارد.

هم شب و هم موج و هم ابر عظیم　　　آن سه تاریکی و از غرقاب بیم

این حادثه در وقت شب بود، چنان‌که دانستی، پس تاریکی شب آنجا حقیقت موجود بود و موج دریا هم بود، ابر نیز رسیده و این هر سه موجبات غرق کشتی‌اند. و شیخ ولی محمّد گفته که فنا و اختفای تعینات عالم ملک، به صورت شب متمثّل شده و فنا و اختفای تعینات عالم ملکوت، به صورت ابر نمودار شده و اطلاق تاریکی بر موج، بنا بر آن است که مفنی بشریت و خلقت است و فنای هستی شخص به صورت غرقاب متمثّل گردیده، انتهی.

و این متفهّم نمی‌شود که فناء چون حاصل می‌شود، او از مشاهدهٔ تعینات برمی‌خیزد، پس آنجا تمثّل کجا است، که تمثّلات هم تعینات‌اند، مشاهدهٔ آن منافی فنا است و بعد فهم آن از عبارت جلی است و حاجت بیان آن نیست.

تندبادی همچو عزرائیل خاست[1]　　　موجها آشوفت اندر چپ و راست

یعنی تندباد مهلک به اغراق کشتی پیدا شد و ولی محمد گفته، شوق حقّ برای لقای محبّ، که باعث امواج تجلّیات ذاتیه‌اند، که موجب فنای محبّ‌اند، به صورت تندباد متمثّل شده و تأیید آورده برای این شوق از فصوص، که در آن شوق لقای حقّ متمثّل شدن به باد امر خفی است و وجهش ظاهر نمی‌شود.

دست‌ها در نوحه بر سر می‌زدند　　　کافر و ملحد همه مخلص شدند

این بیت و بیت بالا و بیت تالی، بلکه تمام ابیات تالیه ابهام[2] دارند از آنکه مراد از غرق، فنای دقوقی باشد و چون ولی محمد از اهل کشتی قوای جسمانیه و یا مطلق قوای دقوقی مراد داشته، معلوم نشد در این بیت از کافر چه مراد داشته و شاید قوّت شیطانیه مراد دارد، که در قوای بجز شیطان کافر نیست، که سوای آن قوای ملکیه‌اند. پس لازم آید که شیطان دقوقی، مؤمن مخلص شود و این باطل است که خاصّهٔ ذات مبارک آن سرور بود صلّی اللّه علیه و آله و سلم، مسلّم شده بود، بلکه مراد از کشتی، همان کشتی است متعارف و اهل آن مؤمن کافر بودند، همه مسلم شدند در وقت خوف غرق و این بیت مضمون این آیه است: «وَ إِذا غَشِیَهُمْ مَوْجٌ کَالظُّلَلِ دَعَوُا اَللّهَ

---

۱. در اصل: خواست.

۲. در اصل: الهاد.

مُخْلِصِینَ لَهُ اَلدِّینَ» (لقمان، ۳۲)؛ و وقتی‌که فروگیرد آنها را موج دریا، یاد کنند اللّه تعالی را، درحالی‌که خالص‌کننده‌اند برای اللّه دین را. یعنی از شرک بازآیند و اعجوبه است که ولی محمد با وجود حمل او اهل کشتی بر قوای دقوقی، این ابیات را اشاره به مضمون این آیه گفته.

گفت که بی‌فایده‌ست این بندگی　　　وان زمان دیده در آن صد زندگی

یعنی اهل کشتی گفته که این بندگی بی‌فایده نیست، که در آن زندگی بسیار است و این ظاهر است و در بعض نسخ واقع است، «گفته که بی‌فایده نیست این زندگی». ظاهر آن است که این نسخه از سهو کاتب بوده باشد و اگر باشد. پس معنی آن است که سابق گفته بودند قبل وقوع این مصیبت، که این بندگی بی‌فایده است و در این زمان که این مصیبت دیدند، در بندگی صد زندگی دیدند. پس متوجه به دعا شدند و می‌تواند که گویندهٔ نفوس، اهل کشتی باشند، که به سبب انهماک در لذّات جسمانیه معرض از زندگی بودند. این زمان نفوس این‌ها در آن زندگی دیدند و زندگی مطلوب نفس است، از آن در بندگی آمدند و معادن بندگی شدند.

و ولی محمد بر گفتهٔ خود مصرّ است، که اهل کشتی همان قوی[1] بودند، اگرچه کلام لغو می‌گردد و محمّد رضا تجویز کرده بر این نسخه که معنی آن باشد که اهل کشتی در عین اضطرار می‌گفتند که عجز و تضرّع ما در این وقت به کار ناید مثل ایمان یأس و این تقریر فاسد است، که این، وقت یأس نیست، که احتمال نجات هست، چنان‌که نجات یافتند از دعای دقوقی و ایمان در این حالت مقبول و موجب نجات است در دنیا و آخرت.

از همه امّید ببریده تمام　　　دوستان و خال و عمّ بابا و مام

باب: پدر را گویند و مام: مادر را.

زاهد و فاسق شد آن دم متّقی　　　همچو در هنگام جان کندن شقی

مراد از متّقی شدن زاهد آن است که بر زهد و تقوی ثبات کلّی گرفت و مراد از متّقی شدن فاسق آنکه از فسق توبه کرد و سیئات او حسنه گردید و از مصراع ثانی ظاهر می‌شود. چنان‌که شیخ قدّس سرّه تصریح به آن فرمودند و تحقیق این[2] آنکه این ایمان مقبول است، در آخرت، یا نه، خواهد آمد ان‌شاءالله تعالی.

---

۱. در اصل: قومی.

۲. در اصل: + و تحقیق.

نی ز چپ‌شان چاره بود و نی ز راست　　　حیله‌ها چون مرد هنگام دعا است

مرد به ضمّ میم، از مردن است، یعنی حیله‌ها و اسباب نجات کشتی همه فنا شدند. به جز دعا و دیگر چاره نیست و توجیه به اینکه مرد به فتح میم باشد و مضاف سوی هنگام و معنی آن باشد که حیله‌ها مثل مرد هنگام دعا است، که چون از دعای مرد کار برنمی‌آید، همچنین از حیله‌ها بعید است و غلط فاحش است، که از دعا اگر مطلق دعا مراد داشته، پس به کار نامدن آن مخالف نصوص است و اگر مراد، این دعای خاصّ است، پس این دعا مستجاب شد، که قلب دقوقی متوجه شد و مقصود اهل کشتی برآمد.

دیو آن دم از عداوت بین بین　　　بانگ زد کای سگ‌پرستان لعین

مرگ و جسک ای اهل انکار وفاق　　　عاقبت خواهد بدن این اتّفاق

چشمتان تر باشد از بعد خلاص　　　که شوید از بهر رشوت دیو خاصّ

مضاف الیه هر دو بین محذوف است، یعنی بین ندا و بین ذاک و این مجموع کنایه از مضطرّ شدن و متحیر شدن است. یعنی شیطان به سبب عداوت متحیر گشت، که اهل کشتی مشتغل به توبه‌اند، چه باید کرد. و حاصل مصراع ثانی آنکه، برای منع از توبه می‌گوید به بانگ بلند که ای نفس‌پرستان، دو علت شما را خواهد رسید، یکی نقض این توبه و این نقض عهد است با حقّ و دیگر وقوع در معاصی و اگر توبه نمی‌کردید در علّت نقض عهد نمی‌افتادید و حاصل مصراع اول بیت تالی و عاید است بر آنها، به اینکه مرگ و رنج باد بر شما ای اهل انکار و حاصل مصراع ثانی آنکه، آخر این اتّفاق، یعنی وقوع در معصیت خواهد بود، پس از این توجّه چه سود؟

و در بیت تالی این تالی مراد از خلاص، خلاص روح از جسد و از حیات و از بودن چشم تر حسرت و رنج و حاصل آنکه، چشم شما تر خواهد بود، در حسرت خواهد ماند بعد مرگ، بر آنکه خواهید شد بعد نجات از غرق، دیو خاصّ از بهر اتباع شهوت نفسانیه، که به آن نقض[1] توبه و عهد شود. و مقصود شیطان از این، منع از توبه است به این طریق.

و ولی محمد بین ثانی عوض مضاف الیه قرار داده و حاصل برآورده که شیطان از عداوت میان ایشان بانگ می‌زد که ای پرستندگان[2] نفس سگ، شما را دو علّت است، یکی وقوع در معاصی و

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: پرستگان.

دیگر محرومی از دیدار ربّ برای شما. البتّه از غرق خلاص خواهید یافت و یقین است که بعد خلاص از غرق جز عصیان و غفلت از حقّ نخواهد آمد، انتهی. و این عجب است که بین ثانی عوض مضاف الیه گفته. پس می‌باید که معنی مضاف و مضاف الیه متغایر باشد و آنچه تقدیر کرده از مضاف الیه، لفظ ایشان است، که اصلا معنی «بین» ادا نمی‌کند و او را می‌بایست بر این تقدیر که «بین» ثانی را برای تأکید می‌گفت، پس تقریر می‌تواند.

امّا اوجه تقریر اول است، که گفته شد. و حاصل مصراع ثانی بیت تالی برآورده که آخر این اتّفاق خواهد بود، که چشم به‌آن تر باشد از بعد خلاص. پس این اتفاق اشارت است سوی بیت تالی و حاصل اینکه بیت برآورده که بعد خلاص از این غرق کور و غافل خواهید گردید و در معاصی و شهوات خواهد افتادید و به علّت این دو امر تا زندگی خواهید گریست. پس در این بیت بیان علّتین است، انتهی.

مخفی نیست که چون گریه تا زیست عارض شد، پس توبه هروقت میسّر شد، پس معاصی کجا ماند، بلکه متبدّل به حسنات گشت. و نیز باید دانست که این ابیات اوّل دلیل است که از غرق، فنا مراد نیست و نه از کشتی، تن دقوقی، بلکه همهٔ الفاظ بر حقیقت خود است و اهل کشتی، سواران کشتی از رجال و نساء، مجرمان و زاهدان و کافران و مسلمانان و با وجود آن ولی محمد مصرّ است برآن ارادهٔ معانی مجازیهٔ بی‌قرینه و گفته که مراد از اهل کشتی قوی و حواسّ‌اند. پس مطلوب شیطان، غرق شدن ایشان، برای آن باشد که در مرتبهٔ سکر و فنا به سبب تعطیل حواسّ از اکتساب معارف و کمالات باز مانند و یا گفته شود که منع شیطان برای آن است که از غرق باز مانند به حکم: الانسان حریص فیما منع، دعا کنند و خلاص شوند، تا از این کمال باز مانند و در ساحل کثرت با عصیان و شهوات مشغول باشند، تا مجرم در دوزخ افعال خود ماند، یا به طاعات مشغول باشد، چنانکه وظیفهٔ زهّاد است. پس اگرچه در جنّت اعمال است، لیکن محروم از دیدار باشد، انتهی.

و مخفی نیست که اوّل تقریر، محض غلط است، که شیطان اصلا خواست او و مطلوب او فناء فی اللّه نخواهد بود، که آن کمال انسان است و تقریر ثانی اگرچه بعید است، لیکن درست است، اگر کلام در سالک می‌بود. این شارح از کشتی، بدن دقوقی قدّس سرّه مراد داشته. پس اهل کشتی قوای دقوقی‌اند و دقوقی قدّس سرّه در سیر کامل بود و او به بقاء بعد الفناء متّصف بود پس

از عدم استهلاک و فنا. در این وقت او از دیدار محروم نشود، بلکه در عین مشاهدهٔ کثرت و بودن او در بشریت، مشاهدهٔ حق است. پس معلوم شد که این هر دو تقریر مزخرف است. از کشتی، معنی حقیقی متعارف مراد است، چنان‌که گفته شد.

این همی‌آمد ندا از دیو لیک   این سخن را نشنود جز گوش نیک

یعنی این ندا از شیطان به هرکس می‌آید تا از توبه و از عمل خیر بازماند، لیکن این را نمی‌شنود مگر عارف، بلکه از این، نداء وسوسه در دل می‌افتد و اتباع این، وسوسه کرده، از توبه و عمل خیر باز می‌ماند و نمی‌داند که این اثر ندای شیطان است و در آخرت خواهد دانست اما چه سود و از اینجا ظاهر شد که شخص را باید که به توبه مشغول باشد و به وسوسهٔ اینکه توبه منقوض خواهد شد، توبه نگذارد و شاید که از توفیق حقّ منقوض نشود و شاید که همین نقش اخیر باشد، پس ظاهر هر دو از این عالم.

ور ببینی واقعهٔ غیب ای عنود   حزم را سیلاب کی اندر ربود

عنود: گردیده از راه راست و حاصل آنکه، چون واقعهٔ غیب نمی‌بینی و آن بر بود شیطان است، پس حزم کجا رفته که به توبه مشغول نمی‌شوی به این، چنانچه بیان کرده.

تصورات مردم حازم

حزم چه بود بدگمانی در جهان   دم‌به‌دم دیدم بلای ناگهان

یعنی حزم آن است که در افعال خود بدگمان باشد و ترسان از حقّ باشد و در استغفار باشد، که شاید از شامت من بلا نرسد. اگر افعال قبیحه‌اند، پس ظاهر است و اگر افعال حسنه باشد، پس در آن نیز خود را متّهم دارد، که شاید امری مبطل این عمل صادر نشده باشد.

می‌کشد شیر قضا در بیشه‌ها   جان ما مشغول کار و بیشه‌ها

یعنی احتمال رسیدن قضای موت در هر وقت است. پس چنین نشود که موت با غفلت از حقّ آید. پس لازم شد همیشه در یاد حقّ باشد.

آن‌چنان کز فقر می‌ترسند خلق   زیر آب شور رفته تا به حلق

این‌قدر ترس که عروض فقر است و برای این در تحصیل اسباب معاش گرفتارند. اگر از حقّ که فقرآفرین است، می‌ترسیدندی، که گنج‌های کشف و معارف یافتی و مقصود منع اعتماد بر اسباب است، که بر اسباب اعتماد کرده طلب رزق و معاش از اسباب جوید، به سبب ترس از

فقر، که این مذموم است که «الشّیطان یعدکم الفقر» (بقره: ۲٦۸)، واقع است که این منافی توکل است و اما از اسباب موضوعه از حق طلب معاش کردن، توکل تامّ بر حقّ، که مسبّب اسباب است، پس مذموم نیست، بلکه عین کمال است، که حکمت اسباب موضوعه از حقّ می‌داند. لهذا انبیاء و رسل صلوات اللّه علیهم اسباب را نگذاشته‌اند.

دعا و شفقت دقوقی در خلاص کشتی و اهل او

چون دقوقی آن قیامت را بدید		رحم او جوشید و اشک او دوید

قیامت، تعبیر از حال اهل کشتی است.

گفت یا ربّ منگر اندر فعلشان		دستشان گیر ای شه نیکونشان

یعنی هرچه که می‌رسد از هلاک و غم، از شومی گناه است و از شومی گناه فاجران، صالحان نیز در رنج و هلاک می‌افتند. پس در دعا می‌فرماید که اندر افعال بد اهل کشتی منگر، اگرچه مجرمانند. و عفو فرما و در جزا مگیر این‌ها را.

شیخ ولی محمد چونکه گفته که مراد از کشتی، تن دقوقی است و از اهل کشتی، قوای او بناء علیه اینجا می‌گوید، یعنی حواس و قوای جسمانی پیش از ظهور آثار فنا، به محسوسات و مدرکات که غیر تواند مشغول بوده و متابعت نفس حیوانی و در لذّات و شهوات کرده، همهٔ ایشان را و رئیس ایشان را به جزای فعل بد ایشان در معرض فنا و هلاک درآورده. در بدی ایشان نگاه مکن و دست ایشان گرفته، از غرقاب سکر و فنا به ساحل صحو و بقا باز برسان، که در این فنا و استهلاک، محرومیت از کمال دیگر است، انتهی.

مخفی نیست که آنچه کلام او ناطق است به آن که این فنا جزای فعل بد است، باطل است، زیرا که این فنا از جملهٔ کمالات است و کمال چگونه جزای فعل بد می‌تواند شد و نیز کلام در تن دقوقی و قوای او است، چنانکه این شارح خود تصریح به آن کرده. پس، از شغل به غیر و متابعت نفس حیوانی در لذّات و شهوات، چه اراده کرد؟ اگر این شغل و متابعت، که قبل سلوک او بوده اراده کرده، پس در سلوک و سیر الی اللّه اولا فانی گشته، بعد از آن نزول کرده به بقا. پس فنای این قوی حاصل شد و اگر جزای غیربینی است، پس واقع شد و بعد وقوع جزا مرّة ثانیه نمی‌تواند شد. پس این فنا و استهلاک جزای آن، غیربینی و متابعت نفس نمی‌تواند شد. اگر غیربینی و متابعت نفس، که قبل این دعا بود بعد تکمیل سیر و فناء و بقا مراد است، پس این غیربینی به وجهی فعل

بد نمی‌تواند شد، که این غیربینی با شهود عین واحد است و متابعت نفس بعد تهذیب و کشتن او است. پس اینجا بدی نیست، تا استهلاک جزای آن شود، بلکه این غیربینی از جملهٔ کمالات است، صالح آن جزا نمی‌تواند شد. /۵۹/

پیش از استحقاق بخشیده عطا　　　　دیده از ما جمله کفران و خطا

ظاهر آن است که مراد از استحقاق، استحقاق است که به اعمال حسنه پیدا می‌شود برای نزول نعم و حاصل آنکه قبل این استحقاق، ما را به نعم معمور کردی و شومی ما آن است که به جز کفران نعم و عصیان از ما نامد و در این اشارت است به آنکه انسان را باید که هروقت به قصور خود معترف باشد، خصوصا وقت دعا. و احتمال دارد که این بیت اشارت به فیض اقدس باشد، که از فیض اقدس که آن تجلّی حقّ بر خود است، اعیان و استعداد در ثبوت آمد.

همچنین می‌رفت بر لفظش دعا　　　　آن زمان چون مادران باوفا

این‌چنین دعا در تلفّظ او می‌رفت با عجز و انکسار قلبی. و آنچه محمد رضا گمان برده، که این دعا در اثنای نماز موجب فساد نماز است، غلط است، بلکه دعا که مشابه به سؤال انسان از انسان نباشد، در قعدهٔ اخیر مندوب است، و این دعا از آن قبیل است. و شیخ ولی محمد گفته، دعای دقوقی برای اهل کشتی که حواس دقوقی‌اند، در نماز که عبارت از توجّه به احدیت است، کنایت از آرزوی او است مر آوردن آن را به عالم افاقه و به لفظ دعا. آن دعا مراد داشته، که مشتهر گشته اشتغال آن در نماز صوری. این هم بنا بر زعم او است، که مراد از اهل کشتی حواسّ و قوی است و حمل لفظ دعا بر آن دعای معموله در صلاة، بعید محض است، بلکه مراد از دعا، دعا است برای نجات اهل کشتی.

آن دعای بی‌خودان خود دیگر است　　　　آن دعا زو نیست گفت داور است

نیست آنچه که محمد رضا گمان برده، که این دفع اعتراض از دم، فساد نماز است، زیرا که دانستی که دعا مفسد نماز نیست و اعتراض از افضل فاسد است، بلکه مقصود بیان حال دعای کمل است، که دعای کمل دعای حقّ است به لسان کمل و این نظر به قرب فرائض است، چنانکه بیت تالی مصرّح است به آن و این دعا را اجابت به حصول مطلوب لازم است، که دعا از کمل صادر نمی‌شود مگر نزد رسیدن وقت آن.

بندگان حقّ رحیم و بردبار　　　　خوی حقّ دارند در اصلاح کار

یعنی کمل در مقام عبدیت متخلّق به اخلاق الهیه‌اند. در جای رحمت، رحمت می‌کنند به رحمت الهیه، بدون غرض نفسانی خود.

هین بجو این قوم را ای مبتلا　　　هین غنیمت دارشان پیش از بلا

کار از رحمت ایشان و شفقت ایشان برنمی‌آید و حاصل مصراع ثانی آنکه پیش از نزول عذاب از ایشان دعا باید طلبید، نه بعد از نزول عذاب، که عادت الهیه جاری است که بعد وقوع یأس و نزول عذاب مرتفع نمی‌گردد[1] بلا.

رست کشتی از دم آن پهلوان　　　و اهل کشتی را به جهد خود گمان

یعنی سبب قریب خلاص کشتی و اهل کشتی، دعای دقوقی قدّس سرّه بود و اهل کشتی سبب قریب دعای خود را می‌دانستند و این مقصود نیست که دعای اهل کشتی را اصلا دخل نیست، که ظاهر است که از دعای اهل کشتی قلب دقوقی متوجّه به اشخاص آن‌ها شد. پس دعای اهل کشتی نیز مستجاب است، که سبب حصول مطلوب، که دعای دقوقی است، پیدا شد.

پا رهاند روبهان را در شکار　　　وان زدم دانند روباهان غرار

غرار: به کسر، ناآزمودگی در کار و نادانی و غفلت.

ما چو روباهان و پای ما کرام　　　می‌رهاندمان ز صدگون انتقام

حاصل آنکه عامّهٔ خلق تدبیرات می‌کنند در طلب مال و جاه و مناصب و هر امور خود و نمی‌دانند که این امور از برکت اولیای کرام است و اولیای کرام این تدبیرات را موصل به مقاصد می‌کنند و از رحمت و شفقت ایشان، از بلا و آفت خلاص می‌شوند و از نادانی، تدبیرات خودها را مدح می‌کنند و از اولیای اللّه غافلند. باید که خدمت و تعظیم اولیاء اللّه لازم گیرند.

دم بجنبانیم ز استدلال و مکر　　　تا که حیران گردد از ما زید و بکر

طالب حیرانی خلقان شدیم　　　دست طمع اندر الوهیت زنیم

تا به افسون مالک دنیا شویم　　　این نمی‌بینیم ما کاندر گویم

این حال عامّه است که حیلهٔ خود می‌کنند و آن استدلال است و مکر که دیگران در آن حیران می‌مانند و می‌دانند که این صاحب عقل کامل است که از حیلهٔ خود مال و یا جاه حاصل کرده است. و در بیت تالی می‌فرمایند که این صاحب حیله، طالب حیرانی خلق است، تا خلق ایشان

---

۱. در اصل: + و.

را منقاد شوند و صاحب حیله اله خلق شود و مراد از اله، عامّ است مر آنکه دعوی ربوبیت و الوهیت کند چون نمرود و شدّاد مر آنکه خلق را مسخّر خود کند، به وجهی که او را معظّم دانند و از امتثال او سر نپیچند و این انقیاد یا از طمع مال که علو از کثرت مال و از منصب دنیاوی[است] و یا از کمال عقل او و کمال علم استدلالی او چون متفلسفه.

در بیت تالی می‌فرمایند که مالک دلها شوند، که دل‌های آدمیان به او متوجّه و منقاد شوند و این اصحاب حیله‌ها از این غافل‌اند، که این در حقیقت منصب علوّ نیست، بلکه افتادن در حفرهٔ پستی است، که در آخرت ظاهر شود.

در گوی و در چهی ای قلتبان　　　دست وادار از سبال دیگران

خطاب به صاحب حیلهٔ مذکور است. سبال جمع سبلت به معنی بروت و به معنی دانا نیز آمده و اینجا هر دو معنی صحیح است. حاصل آنکه تو ای صاحب حیله، خود در حفره و چاه پستی افتاده[ای]، تو از سبلت دیگران دست بدار، که انقیاد آنها به کار نیاید، بلکه زیاده در قعر چاه می‌روی.

چون به بستانی رسی زیبا و خوش　　　بعد از آن دامان خلقان را مکش

مراد از بستان، بستان حقّ که اسماء و اعیان‌اند. یعنی چون تو را معارف اسماء و حقایق اعیان حاصل شود به کشف و این نمی‌تواند شد مگر در بقا بعد الفنا، آن‌زمان دامان خلقان بگیر و خلق‌ها را منقاد خود ساز، تا از تو فیض گیرند.

ای مقیم حبس چار و پنج و شش　　　نغز جانی دیگران هم بکش

باز خطاب به حیله‌گر کرده، به طریق سخریه می‌فرمایند که تو محبوس امور دنیاویه هستی که در حفرهٔ اسفل السّافلین می‌رساند. جان دیگران را هم در این حبس بکش و با خود محبوس ساز و مقصود آنکه از انقیاد حیله‌گر حاصل نمی‌شود، مگر انحباس در حفرهٔ دنیا.

چون ندادت بندگی دوست دست　　　میل شاهی از کجایت خاسته است

مراد از دوست، ذات حق است. یعنی بندگی حقّ، تو را دست نداده است. میل شاهی از کجا آمد، که شاهی و علوّ در بندگی حقّ است، که بندگی حقّ موجب است مر تخلق، و اخلاق الهیه. در این شاهی است، نه حاصل کردن مال و جاه. و شارحان از دوست، مرشد گیرند، نظر به بعض ابیات تالیه. پس حاصل آن است که تو مرشد را منقاد نشدی، پس شاهی از کجا آید، که انقیاد

مرشد موجب رسیدن به حقّ است و چون به حقّ رسی، شاه و متخلّق به اخلاق الهیه گردی.

حقّ همی‌گوید نظرمان بر دل است　　　نیست بر صورت که آن آب و گل است

در حدیث شریف واقع است: «انّ اللّه لا ینظر الی صورکم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم»[1]

؛ به‌درستی که اللّه نگاه نمی‌کند سوی صور شما و اموال شما، شرف نمی‌دهد به حسن صورت و کثرت مال، لیکن نگاه می‌کند به سوی دل شما که معرفت حقّ پیدا کرده است و سوی اعمال شما و به این هر دو فضل می‌دهد. و از این حدیث به لسان اشارت برمی‌آید که، تجلّی حقّ بر صورت نمی‌شود، بلکه بر دل می‌شود.

تو همی‌گویی مرا دل نیز هست　　　دل فراز عرش باشد نی به پست

دل، عبارت از حقیقت جامع است. پس قلب، صورت مرتبهٔ الهیه است، چنان‌که شیخ محبّ اللّه گفته. پس اگر این دل مرتبهٔ خود را داند و مشاهد شود، پس آن دل معتبر است، بلکه در اطلاق صوفیهٔ کرام، قلب قلب عارف را گویند، نه غیر و حاصل بیت آن است که هرکس گمان می‌برد که من دل دارم و این‌چنین نیست، که دل فراز عرش علم می‌باشد، که در او حقّ متجلّی است و دل در پستی جهل و غفلت از حقّ نمی‌باشد.

در گل تیره یقین هم آب هست　　　لیک از آن آیت نشاید آب‌دست

دل عامه را به آب تیره تشبیه داده‌اند، که دل عامّه اگر چه صورت مرتبهٔ الهیه است، لیکن غافل است، از مرتبهٔ الهیه تیره گشته و لایق آن نمانده، که دل گفته شود، چنانکه آب تیره که چون در گل است آن را آب نباید گفت، که مغلوب گل است و حکم گل دارد و این دل نیز حکم این دارد.

آن دلی کز آسمانها برتر است　　　آن دل ابدال یا پیغمبر است

مراد از ابدال مطلق ولی است، نه خاص آن ابدال سبعه ورنه لازم آید که غیر ابدال را از اولیاء، دل نباشد. /۶۰/

آن کشیدن چیست آن گل آب را　　　جذب تو نقل و شراب ناب را

همچنین بر شهوتی اندر جهان　　　خواه مال و خواه آب و خواه نان

یعنی کشیدن از گل آب را اشتغال به لذّات نفسانیه، از شراب و نقل آن و محمد رضا از شراب،

---

1. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ٤، ص ۱۹۸۷. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، ص ۵۳۶.

شراب ربانی گرفته. پس معنی آن باشد، کشیدن بحر، آب را از گل چیست؟ پیدا شدن عشق حقّ. و این معنی اگرچه فی نفسه صحیح باشد، لیکن مناسب ابیات تالیه نیست و بیت تالی که: «همچنین هر شهوتی اندر جهان»، سخت منافی است آن را.

جز به‌اندازهٔ ضرورت زو مگیر　　　تا نگردد غالب و بر تو امیر

یعنی از حظوظ دنیاویه نباید گرفت، مگر به قدر ضرورت، که به آن بقای حیات است و قوّت بر عبادت و ادای حقوق شرعیهٔ لازمه، که این‌قدر شرع لازم گردانیده و زیادت بر آن اگرچه مباح باشد، لیکن مقتضی سوی خطر است.

لطف شیر و انگبین عکس دل است　　　هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

یعنی موجودات دنیاویه همه از پرتو فیض دل است که حقیقت جامع است. پس دل، جوهر باشد و باقی همه عرض است، که پرتو این حقیقت است.

آن دلی کاو عاشق مال است و جاه　　　یا زبون این گل و آب سیاه

یا خیالاتی که در ظلمات او　　　می‌پرستدشان برای گفتگو

دل نباشد غیر آن دریای نور　　　دل نظرگاه خدا و آنگاه کور

میر نور اللّه گفته که این بدل است از دل در این بیت:

خود روا داری که آن دل باشد این　　　که بود در عشق شیر و انگبین

و دو بیت معترضند میان بدل و مبدّل منه و احتمال دارد که آن مبتدا باشد و صدر بیت ثالث خبر آن و این توجیه وجیه بود. اگر در بیت ثالث عاید می‌بود و اگر فاعل نباشد، همان دل اعتبار کرده آید. پس لفظ غیر آن، دریای نور را ربط معلوم نمی‌شود، مگر آنکه استثنای منقطع باشد و معنی آن باشد که آن دل که عاشق مال و جاه است الی الآخر دل نباشد، لیکن آن دریای نور دل باشد.

و احتمال دارد که غیر آن دریای نور عبارت از آن دل باشد، که عاشق مال و جاه است. پس از قبیل اقامت ظاهر موضع مضمر. پس خبر صدر بیت ثالث صحیح است و عاید لفظ غیر آن دریای نور است و در تعبیر دریای نور اشارت است به آنکه دل منحصر است در دریای نور و اوجه آن است که این قول وی: آن دلی که عاشق مال است و جاه، مبتدا است و خبر آن محذوف است به دلالت بیت ثالث. یعنی آن دلی که طالب مال و جاه است الی الآخر دل نیست و دل نباشد غیر آن دریای نور و مقصود آنکه دل در دریای نور منحصر است.

و احتمال آنکه آن دل مبتدا باشد و ما بعدش خبر وی به طریق استفهام. و حاصل آنکه آن دل نیست، که عاشق مال و جاه است و این احتمال را ولی محمد اقرب گفته، لیکن بعید محض است، که کسرهٔ لام آن دل و بودن حرف که بعد از آن، آبی است از آنکه مبتدا و خبر باشد و متعین است که موصوف و صفت باشد.

سنگ پر کردی تو دامن از جهان   هم ز سنگ سیم و زر چون کودکان

لفظ «هم» در مصراع ثانی می‌خواهد که سنگ فجور، دیگر است و سیم و زر دیگر.

پیر عقل آمد نه آن موی سپید   مو نمی‌گنجد در این بخت و امید

احتمال دارد که بخت به خای معجمه و تای فوقانیهٔ منقوطه به نقطتین باشد، یعنی این بخت و امید که هست، در آن مو را دخل نیست. بسا صاحب موی سفید عقل ندارند، که مرتکب فجور می‌شوند و بسا صاحب موی سیاه عقل کامل دارند و احتمال دارد که به حای مهمله و ثای مثلثه باشد، یعنی در این بحث و بیان و امید که ما هستیم، که آن بخت رسیدن به صحّت او به حقّ است، مو را دخل نیست، بلکه عقل را دخل است.

انکار کردن آن جماعت بر دعا و شفاعت دقوقی ناپیدا شدن در پردهٔ غیب و حیران شدن دقوقی که ایشان به هوا رفتند یا به زمین پنهان شدند

بدان که حیران شدن دقوقی که بر هوا رفتند یا بر زمین، دلیل قاطع است بر آنکه آن هفت کس آدمیان بودند، که حیرانی در اینکه کجا رفتند در صفات صورت نبندد، که مستور شدن صفات از مشاهده، نه موجب حیرانی است و حیرانی در آنکه کجا رفتند نمی‌تواند شد اصلا. و ولی محمد گفته که سرّ انکار آن جماعت آن است که صفات اسمای ربوبیت و الوهیتند، که مرتبهٔ وجوب است و دقوقی جامع بود مر وجوب را و امکان را. پس چون او به حکم جامعیت به خلقیت رجوع کرد، این اسماء پوشیده شدند و این کلام مبنی بر همان فاسد است. مگر مزعوم او است، که آن هفت، هفت اسماء بودند و موجب حیرانی بیان نگردد، از عدم صحّت حیرانی در آنکه کجا رفتند غافل ماند.

چون رهید آن کشتی و آمد به کام   شد نماز آن جماعت هم تمام

خلاص کشتی و تمام شدن، از برای آن است که این دعا در آخر قعدهٔ اخیره بود. پس بعد فراغ از دعا، کشتی خلاص یافت و نماز هم تمام شد. در این اصلا دلالت نیست بر آنکه کشتی، تن دقوقی بود، چنانکه ولی محمد زعم کرده و گفته که همین خلاص عین تمامیت نماز، توجّه به

احدیت بود. رجوع به بشریت عین تمامیت آن توجّه است و انقطاع توجّه. پس معلوم شد که کشتی، عین جسم دقوقی بود و این زعم فاسد است، زیرا که کلام را اصلا دلالت نیست بر آنکه خلاص کشتی عین تمامیت نماز بود. بلکه نیست دلالت تکرار بر آنکه تمامیت نماز عقیب خلاص کشتی بود بدون تراخی، که جزای عقیب، شرط نمی‌شود، بلکه اگر دعوی کرده آید که خلاص کشتی مغایر تمامیت نماز است و لفظ دالّ بر آن است به التزام و اشارت می‌تواند شد.

فچفچی افتادشان با همدگر　　　کین فضولی نیست از ماها به در

فچفچ: معرّب پچ‌پچ یعنی آهسته سخن گفتن. و این دلیل است بر آنکه آن هفت آدمیان بودند.

او فضولی بوده است از انقباض　　　کرد بر مختار مطلق اعتراض

بدانکه آن هفت بزرگواران در مقام عبدیت بودند و همچنین دقوقی قدّس سرّه، لیکن مقام و مشهد هر دو مختلف بود. مشهد آن بزرگواران حاکم به آنکه عبد را رضا و تسلیم افعال سید باید. پس او را تسلیم ضروری است که هرچه سید خواهد بکند و خواستن از سید که این کن و این مکن اعتراض بر فعل سید است و این منافی عبدیت. و مقام و مشهد دقوقی حکم می‌کرد که عبد را تذلّل و تضرّع ضروری است. پس لابد است که وقت نزول رنج و عذاب به دعا مشتغل شود، که تسلیم خود را در قهر با وجود حکم اشتغال به دعا مقاومت با قهر الهی است و این عبدیت نیست، بلکه عبد را باید که رضای سید جوید، پس درحالی‌که رضای سید در تسلیم باشد، تسلیم کند، و هر وقتی که رضای سید در دعا باشد دعا کند. و هر عبدی را که سید حکمت داده، او را باید که حقّ هر موطن ادا کند و این مقام و مشهد اعلی است که انبیاء و رسل در این مقام و مشهد بودند.

لهذا ایوب علیه السّلام مادام که تسلیم، مناسب دانست، تسلیم نمود و چون مشهد و حاکم گشت، به دعا، دعا رفع ضرر کرد و از این قبیل بود دعای آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم روز بدر دعا نکرد، روز احد که دانست در اوّل رضای حقّ به دعا است، مشتغل به دعا شد و در ثانی رضای حقّ به تسلیم دانست، تسلیم کرد و در تنفر آن بزرگواران ناچار بودند، که مشهد ایشان همین حکم می‌کرده، و مشهد دقوقی حکم کرد که رضای حقّ در دعا است و این وقت، وقت اجابت است، لاجرم دعا کرد، پس این دعا علوّ مرتبهٔ دقوقی را منافی نیست. /٦١/

تو همان دیدی که ابلیس لعین　　　گفت من از آتشم آدم ز طین

اشارت است به این قول ابلیس در بیان سبب اباء از سجود: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ

خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲)؛ من بهترم از آدم که پیدا کردی مرا از آتش و او را از طین. آتش افضل است از طین. پس ابلیس، آدم علیه السّلام را طین دانست، که آدم حقیقت جامعه است مر اسمای الهیه را و اسمای کونیه را و ابلیس بعید از این جامعیت بود.

نیک بنگر اندر این ای محتجب — که دعا را بست حقّ بر استجب

در این دو بیت اشارت است به آنکه دعا مأمور به است و عبد در دعا مکمّل [1] عبدیت است و مقترن به اجابت است. پس هر دعا را اجابت است و آن لبّیک اگرچه مسئول حاصل نشود، که حصول مسئول موقوف بر وقت مقدور او است و به آنکه دعای کسی که از ادناس بشریت پاک است، سوی حقّ می‌رود و حقّ این عبادت وی را مقبول می‌کند و در جزای آن مرتبهٔ علیا دهد.

باز شرح کردن حکایت طالب روزی حلال بی‌کسب و رنج در عهد داود علیه السّلام و مستجاب شدن دعای او

پیش از این گفتیم بعضی حال او — لیک تعویق آمد و شد شد پنج تو

یعنی بسیار شد.

هم بگوییمش کجا خواهد گریخت — چون ز ابر فضل حقّ حکمت گریخت

یعنی چون ابر فضل حقّ، بر قلب و زبان ما حکمت بریخت. پس البته قصّه گفته شود، تا حکمت و اسرار در ضمن آن گفته شود.

هین چرا کشتی بگو گاو مرا — ابله طرّار انصاف اندر آ

طرّار: گره‌بر و اینجا مراد، مطلق دزد است.

رفتن هر دو خصم پیش داود علی نبینا و علیه السّلام

می‌کشیدش تا به داود نبی — که بیا ای ظالم گیج و غبی

گیج: به کسر کاف فارسی پریشان. کسی را که مغزش پریشان شده، گیج گویند. غبی یعنی نادان.

این چه می‌گویی دغا چه بود مخند — بر سر و ریش من و خویش ای لوند

لوند: بی‌باک، که نه ترس خدا دارد و نه شرم خلق.

گفت گرد آیید هین ای مسلمین — ژاژ بینید و فشار این لعین

---

۱. در اصل: + است

فشار: به کسر به معنی دشنام و به فتح نیز آمده و به ضمّ اول به معنی دشنام و هذیان. /٦٢/

دیده یوسف آفتاب و اختران پیش او سجده کنان چون کافران

اشارت است به این رؤیا که در قرآن شریف مذکور است:

«إِنِّی رَأَیتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیتُهُمْ لِی ساجِدِینَ» (یوسف: ٤)؛ به‌درستی که دیدم یازده کوکب و شمس و قمر را، آنها را ساجدان برای خود.

که تو روزی شه شوی ای پهلوان تا بمانی این جفا بر رویشان

آنچه در قرآن مذکور است: «وَ أَوْحَینا إِلَیهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَ هُمْ لا یشْعُرُونَ» (یوسف: ١٥)؛ و وحی فرستادیم سوی یوسف علیه السّلام، یعنی وقتی‌که در چاه بود البته خبردار خواهی کرد آن اخوان را به امور ایشان درحالی‌که ایشان را شعور نباشد که یوسف هستی. این کنایه به طریق تعریض از آنکه آنها محتاج یوسف شده آیند، می‌تواند شد و اما بودن شاه، پس نه وحی بدان آمده و نه او شاه شده بود، بلکه وزیر شاه شد، چنانکه از قرآن ظاهر می‌شود و شاید مراد مولوی از شاه، صاحب قدرت و محتاج الیه باشد.

قائل این بانگ ناید در نظر نیک دل بشناخت قائل از اثر

ظاهر آن است که این وحی از حقّ بود که ملک او را از حقّ پیغام رسانید و یا کلام حقّ بود که یوسف شنید از کلام حق و تکلّم حقّ از ورای حجاب می‌باشد. و اینجا حجاب تعین یوسف علیه السّلام بود که حقّ از ورای این حجاب با او متکلّم شد. پس این کلام از ذات خود شنید، نه از خارج و مجمل این بیت همین است. و احتمال دارد به لسان ملک یا تجلّی دیگر اللّه متکلّم شده باشد. پس قائل اللّه تعالی از ورای حجاب، این ملک و یا تجلی دیگر باشد و مجمل بیت این هم می‌تواند شد.

تا نباشد در بلاشان اعتراض نی ز امر و نهی حق‌شان انقباض

لقمهٔ تلخی چو شکر می‌شود خار ریحان، سنگ گوهر می‌شود

لقمهٔ حکمی که تلخی می‌نهد گل شکر آن را گوارش می‌دهد

بلا عبارت است از اختیار و آن تکلیف است و در مصراع ثانی تفصیل با بلا است یعنی نادر بلا و تکلیف اعتراض نیارند و از امر و نهی که اختیار است انقباض نباشد و این بلا و اختیار به امر و نهی اگرچه لقمهٔ تلخ است، که تکلیف دشوار است بر نفس، لیکن مثل شکر شیرین و گوارا می‌شود و خار تکلیف ریحان می‌شود و سنگ تکلیف گوهر می‌شود و در بیت ثالث، از لقمهٔ

حکمی مراد همان بلای مذکور است، چنانکه بعض گفته‌اند و این بلا عین حکم تکلیفی است، که آن امر و نهی است. پس اعتراض بر این بعض که بلا حکم فعلی است و متبادر از لفظ حکم حکم قولی است، ساقط است.

هرکه خوابی دید از روز الست　　　مست باشد در ره طاعات مست

بعید نیست که از خواب، راحت مراد باشد، که خواب نوع راحت است و در روز الست بعضی از شنیدن این سؤال در راحت و خوشی آمدند و جواب با طوع دادند. و بر بعضی شاق گشت و جواب به کره دادند. پس مولوی می‌فرمایند: هرکه در روز الست در این سؤال و جواب راحت خوشی یافت، بر وی ادای طاعات میسّر شد و در ادای آن مست گشت و از این جهت مفهوم مخالف که شعرا گاهی قصد می‌کنند لازم آمد، که هرکه در روز الست خوش نشد، بلکه این سؤال بر وی ثقیل شد و به کره جواب داد، در عالم تکلیف از طاعات بازماند و عابد غیر حق از احجار و غیر احجار گشت به سوی اختیار خود و خواب یوسف علیه السّلام اگرچه سابق مذکور بود، لیکن منافی نیست ارادهٔ راحت را در این بیت و این چنین کثیر است در کلام مولوی قدس سره.

و احتمال دارد که از خواب مطلق ارشاد باشد، که در یقظه هم می‌شود، یعنی هرکه را ارشاد و هدایت شد روز الست تا به طوع محبت گشت، در کسب طاعت خوش و مست گشت و مرجع هر دو معنی واحد است و احتمال دارد که از خواب، مراد بشارت عرفان باشد، چنانکه خواب یوسف علیه السّلام بشارت بود و حاصل آنکه هرکه روز الست بشارت عرفان آمد، آن‌کس در طاعات به خوشی آمد، که عرفان موقوف بر طاعات است.

کفک تصدیقش به گرد پوز او　　　شد گواه مستی دلسوز او

کفک: کف شیر و شیره و آب و امثال آن. پوز یعنی پیرامون دهان.

ز آرزوی ناقه صد فاقه برو　　　می‌نماید کوه پیشش تار مو

تمثیل مرکب است مر کشیدن رنج را در طلب حقّ برای یافت حق به فاقه کشیدن شتر برای یافت ناقه و نیست در آن ملحوظ تمثیل مفردات تا تعبیر از حقّ به ناقه لازم آید.

در الست آن کاو چنین خوابی ندید　　　اندر این دنیا نشد بندهٔ مرید

ور بشد اندر تردّد صددله　　　ی زمان شکرستش و سالی گله

پای پیش و پای پس در راه دین　　　می‌نهد با صد تردّد و بی‌یقین

این بیان آن است که فهمیده می‌شود از روی مفهوم از قول قدّس سرّه:

هرکه خوابی دید از روز الست　　　مست باشد در ره طاعات مست

و ندید به نون است، حاصل آنکه آن‌کس که در روز الست راحت نیافت و یا ارشاد نیافت و یا ارشاد نیافت، عبادت‌کننده نشد و مرید طالب حقّ نشد و اگر تأمّل کنی ظاهر می‌شود که از خواب، بشارت عرفان مراد نمی‌تواند شد و بر تقدیر ارادت بشارت، بشارت سعادت باید گرفت، تا شامل باشد همه ناجیان را، عارف باشد یا غیر عارف.

در اصل بیت تالی آنکه اگر عبادت‌کنندهٔ حقّ باشد، به تصدیق عبادت نکند، بلکه در شک باشد و بیت تالی این تالی تفسیر این تردّد است و حاصل آنکه گاهی راه دین اختیار می‌کند و گاهی از دین بیرون می‌رود و در این اشارت است به این آیه که در حق منافقان واقع است: «إِنَّ ٱلْمُنافِقِينَ يخادِعُونَ ٱللّهَ» (نساء: ۱۴۲)؛ به‌درستی که منافقان خداع می‌کنند با اللّه، که از زبان ایمان می‌آرند و در دل کفر مبطن می‌کنند و این خداع با اللّه یا برای آن است که این خداع با رسول اللّه است صلّی اللّه علیه و آله و سلم و خداع با رسول خداع با اللّه است، که خلیفه او است و در زعم منافقان آن بود که اللّه عالم باطن نیست؛ «وَ هُوَ خادِعُهُمْ» (نساء: ۱۴۲)؛ و آن اللّه خداع می‌کند با این‌ها، که در دنیا حکم مؤمنان داده که از قتل و نهب محفوظ ماندند و نزد او سبحانه اغلظ الکفّارند و مخلّد در نارند؛ «وَ إِذا قامُوا إِلَى ٱلصَّلاةِ قامُوا کسالی يراؤُنَ ٱلنّاسَ وَ لا يذْکرُونَ ٱللّهَ إِلاّ قَلِيلاً * مُذَبْذَبِينَ بَينَ ذلِک لا إِلى هؤُلاءِ وَ لا إِلى هؤُلاءِ» (نساء: ۱۴۲-۱۴۳)؛ و وقتی که قائم شوند سوی نماز قائم شوند در حالی که در کسلند، می‌بینانند مردمان را که نماز می‌گزارند و یاد نمی‌کنند اللّه را اصلا، مگر قلیل، یعنی از ایشان و چون یاد نکردند، نیت مفقود شد و نماز باطل شد درحالی‌که متردّداند در ایمان، نه به سوی مؤمنانند و نه سوی کافران. یعنی بر هیچ یکی عقاید، این گروه ثابت نیستند. و شیخ ولی محمّد بدید به یای موحّده برای اثبات قرار کرده و حاصل برآورده، کسی که روز الست خواب بدید، او گرفتار دنیا نشد و طالب لذّات دنیا نشد و این معنی مناسب ابیات تالیه نمی‌فتد، کما لا یخفی.

وام‌دار شرح اینم نک گرو　　　در شتاب است از أَلَمْ نَشْرَحْ شنو

که در این صورت مذکور است: «أَ لَمْ نَشْرَحْ لَک صَدْرَک وَ وَضَعْنا عَنْک وِزْرَک» (انشراح: ۱-۲)؛ آیا شرح نکردیم برای تو سینهٔ تو را یعنی البتّه شرح کردیم و نهادیم از تو بار بشریت تو. پس از

این معلوم شد که از شرح صدر، این مطالب معلوم می‌شوند، پس شرح صدر پیدا کن.

گفت کورم خواند زین جرم آن دغا — پس بلسیانه قیاس است ای خدا

این داخل در مناجات کشندهٔ گاو است.

کوری عشق است این کوریّ من — حبّ یعمی و یصمّ است ای حسن

در مثل واقع است؛ «حبّک الشیء[۱] یعمی و یصم»[۲]؛ محبوب داشتن تو شیء را، نابینا کند از غیر آن و ناشنوا کند از غیر. و شارحان گفته‌اند که این‌چنین در حدیث واقع است.

حقّشناس است و که داند سرّ غیب — غیر علاّم سر و ستّار عیب

یعنی حقّ شناسنده است حال ما، که غیب است. کیست داند سرّ غیب را جز حقّ. پس خلق در انکار معذورند و در بعضی نسخ واقع است: «حقّ‌شناس است آنکه داند سرّ غیب». یعنی آنکه داند سرّ غیب سوی حقّ، او حق‌شناس است و کسی که حقّ‌شناس نیست او چه داند سرّ غیب و اکثر خلق حقّ‌شناس نیستند پس معذورند. /۶۳/

.....[۳]

حکم کردن داود علیه السّلام بر کشندهٔ گاو

گفت داود این سخنها را بشو — حجّت شرعی در این دعوی بگو

حاصل حکم داود علیه السّلام آن است، این سخن‌ها را که من دعا کرده‌ام دور کن، که در شریعت مقرّر است که بی‌ثبوت، که ملک مدّعی از اسباب ملک، ملک مدّعا علیه از ملکش زائل نمی‌شود و حکم به خلاف آن حاکم را روا نیست، اگرچه حاکم را به وحی یا به کشف معلوم باشد، که این ملک مدّعی است و این مقرّرات همهٔ شرایع است. نمی‌بینی که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمودند در حقّ یک زن که اگر بی‌شهود رجم می‌کردم، این را رجم می‌کردم.

چنانکه مروی است در صحیح بخاری و آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم حکم به لعان فرمود یک مرأة را و حکم به رجم نفرمود با وجود آنکه خبر داد آن سرور صلّی اللّه علیه و آله وسلم به آنکه حمل این مرأة از زوج نیست، بلکه از زانی است و امثال آن کثیر است. و شیخ اکبر قدّس

---

۱. در اصل: لشیء.

۲. ابوداود سلیمان بن اشعث، سنن أبی داود: ج ٤، ص ۲۱۸٤؛ ابن‌بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه: ج٤، ص ۳۸۰.

۳. در اصل: + شنیدن حضرت داودسخن خصمان را در ظاهر.

سرّه در فتوحات فرموده که بر حاکم واجب است که چون مدّعی، بینه قائم کند، حکم به آن بینه بکند، اگرچه حاکم به کشف معلوم کرده باشد، که مدّعی کاذب است در دعوی.

پس بنابراین داود علیه السّلام فرمود که حجّت شرعیه که مقرّر است در شرع، بدون آن حکم به صحّت دعوی نمی‌کنم، که این سنّت بد است، که مخالف حکم شرع است. اگر تو اثبات سبب شرعی می‌کنی برای تو حکم می‌کنم و الاّ نه. خیز برو و گاو[1] وی بده.

پس از حکم داود علیه السّلام به دادن گاو لازم نمی‌آید، که مدّعی علیه را که ملک خود از دعا اثبات می‌کرد ظالم و کاذب می‌دانست، بلکه او می‌دانست که این گاو ملک دعاکننده گردیده. لیکن به سبب عدم ظهور سبب، ملک حکم برای او نکرد.

«حجّت شرعی در این دعوی بگو»

یعنی سببی از اسباب ملک بیان بکن و اینکه می‌گویی که گاو فرستادهٔ حقّ است، از دعا این سبب شرعی نمی‌تواند شد و آنچه که شیخ ولی محمد گفته است، که در دعوی حجّت کشفی معتبر نیست، راجع به این است که گفته شد.

تو روا داری که من بی‌حجّتی　　　بنهم اندر شرح باطل سنّتی

از کشندهٔ گاو می‌پرسند که صاحب کشف هستی، مؤمن صادق هستی، تو این روا می‌داری که من بی‌حجّت و بدون ظهور سبب شرعی حکم به بودن ملک تو کنم و این باطل سنت است، که حکم شرعی به آن متعلّق نیست و اگر این دعا را سبب گردانم فتور در عالم افتد هر محق و مبطل به دعای ملک دیگری بگیرد.

تضرّع کردن آن شخص از داوری داود به نزد خدا

در دلش نه آنچه تو اندر دلم　　　اندر افکندی بر ازای مفضلم

یعنی در دل داود علیه السّلام حکم شرعی نه به مطابق آنچه که در کشف من عیان است تا به آن حکم کند و نیست مراد او که داود در منکشف کردن آن حال من که نزد من مکشوف است که کشف به صدق مدّعی به کار نمی‌آید بدون رسیدن حکم به آن.

گفت هین امروز ای خواهان گاو　　　مهلتم ده این دعا وی را مکاو

---

۱. در اصل: گای.

این مهلت طلبیدن یا برای آن بود تا معلوم شود سبب شدن گاو ملک کشندهٔ گاو، اگرچه از روی کشف معلوم بود و لیکن سبب ملک معلوم نبود بر آن تأخیر و مهلت خواست تا سبب ملک ظاهر شود. پس به آن حکم کرده آید و این وجه اوجه است و حکم شرعی همان حکم است که از ثبوت به سبب شرعی ملک ثابت می‌شود لیکن این خلاء برای ظهور ثبوت سبب شرعی است و می‌تواند که گفته شود[1] که حکم متقرّر در حقّ این کشندهٔ گاو منسوخ گشت، که سابق حکم متقرّر بود که بدون شهود حکم نکند. الحال حکم در حقّ وی این شد که موافق علم کشفی حکم کند. برای آن عزلت خواست تا حقیقت امر این حادثه به وجه تفصیل معلوم شود و تشریح خاص در حقّ او به ظهور آید و این منافی نیست به آنکه داود علیه السّلام عالم به صدق مدّعی باشد.

خوی دارم در نماز آن التفات   معنی قرة عینی فی الصلاة

در حدیث شریف واقع است که جعلت قرّة عینی فی الصّلاة: گردانیده شد قرار چشم من در نماز. بدانکه نماز عبادت کامله است، در آن توجه اتمّ می‌شود و کشوف اسرار و مشاهده و کمال می‌شود و سرّ این بودن قرة عین در فصوص مسطور است و تمام اسرار صلاتیه در فتوحات مسطور است. از اینجا داود علیه السّلام خوی آن کرده بود که در نماز پیش حقّ ظاهر شده احکام از حقّ بگیرد.

نور آن دانی که حیوان دید هم   پس چه کرّمنا بود بر آدمم

آدم مضاف است به سوی میم ضمیر و حاصل آنکه اگر نور همین باشد که حیوان هم بیند و ن نور محسوس است در خورشید و غیره. پس کرّمنا بنی‌آدم چه معنی دارد و این کرّمنا نازل بود بر آدم علیه السّلام که علم اسمای حسنی یافت و مسجود ملائکه گشت و همین تکریم بنی‌آدم مقرر گشت و نیست این تکریم مگر اختصاص علم و مشاهده که در نوع دیگر نیست.

رفتنم سوی نماز و آن خلا   سرّ تعلیم است ره مر خلق را

بدانکه چون عارف به کمال رسد، او را در انکشاف امور حاجت سوی ریاضت نیست خصوص نبی را، که نطق از هوا نمی‌باشد. هروقت که تکلّم کند مطابق حکم الهی می‌باشد، بلکه عین وحی است و با وجود آن داود علیه السّلام عادت خود گردانیده بود که خلوت کند و به نماز مشغول شود تا احکام الهیه به وحی و به کشف حاصل شود و این عادت گرفتن برای آن نبود که محتاج باشد در اخذ احکام سوی خلوت، بلکه بهر تعلیم خلق بود، تا ایشان از ریاضت باز نمانند.

---

۱. در اصل: میشود.

این تبلیغ فعلی است بدانکه اشتغال اکمل به ریاضات نافله که کلام در نافلهٔ او است. اما فرض، پس ضروری است و لزوم آن هرگز ساقط از ذمّه نمی‌شود، برای چند وجوه است. یکی از آنها آن است که مذکور شد و یکی از آنها آن است که برای ایفای حقّ عبدیت است به جهت ادای شکر که بر عبد لازم است، خصوص بر نعمت رسیدن به مقامی که حاجت به ریاضت نافله باقی نمانده برای انکشاف اسرار.

در حدیث صحیح واقع است که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم به نماز تهجّد به وجهی قیام نمود که قدم مبارک متورّم شدند. سائلی گفت که این‌قدر جهد برای چیست و اللّه تعالی از تو مغفرت کرده ما تقدّم و ما تأخّر از ذنوب، آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود: «أفلا اکون عبدا شکورا»[۱]؛ آیا پس نباشم عبد شکرکننده بر کمال و یعنی مقام من عبدیت کامله است و حقّ عبدیت بدون شکر کامل نمی‌تواند شد. پس اشتغال کامل به عبادات و ریاضات نافله برای ایفای عبدیت و ادای شکر که مقتضای عبدیت است می‌باشد و این رتبهٔ کملان است و گاهی برای این باشد اشتغال به ریاضات نافله، تا که عامّه طاعن نشوند بر کاملان و از این طعن در ورطهٔ هلاک نیافتند و این رحمت و شفقت است بر عامّه. و شیخ ابن فارض قدّس سرّه در قصیدهٔ تائیهٔ خود بیان فرمود:

و هذی یدی لا ان نفسی تخوفت　　سوای و لا غیری لخیری[۲] ترجت

و لا ذل[۳] اخمال لذکری توقعت[۴]　　و لا عز اقبال لشکری توخت[۵]

و لکن لصد الضد عن طعنه علی　　علا[۶] اولیاء[۷] المنجدین بنجدتی

رجعت لاعمال[۸] العبادة، عادة　　و[۹] اعددت احوال الارادة عدتی

و قوله لا ان ای لا لان مع معطوفات خود. و قول وی لصد الضد متعلّق است به قول وی

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل. صحیح البخاری. ج ۸، ص ۲۲؛ طوسی، محمد بن حسن، الامالی: ص ٦۳۷.
۲. در اصل: تحیر.
۳. در اصل: ذال.
٤. در اصل: توقیت.
۵. در اصل: ترجت.
٦. در اصل: علی.
۷. در اصل: اولیائی.
۸. در اصل: الاعمال.
۹. در اصل: لو.

رجعت لاعمال العبادة و مراد از سوی و غیر ذات حقّ است، که او در مقام تفرقه بعد الجمع و بقاء بعد الفنا بود و در این مقام غیریت حقّ مر خلق را مشهود وی است و از غیر و سوی، مخلوقات مراد نیست، که عبادت هر مؤمن برای خوف مخلوقی در جای مخلوقی نمی‌باشد، که این ریاء است. پس این خصیصه نمی‌تواند شد.

و اخمال: گمنام کردن و توقعت[1] جملهٔ حالیه است از ذکری و ترجت جملهٔ حالیه است از شکری و نجدت یعنی شجاعت و حاصل این ابیات آن است که این است ید من، من بیعت اتیان به اعمال عبادات می‌کنم، نه برای اینکه نفس من خوف می‌کند سوای خود را، که حقّ است که او مصداق لا خوف علیهم است و نه برای اینکه امید دارد برای اینکه از غیر که حقّ است و نه برای خواری گمنامی برای یاد من درحالی‌که متوقّع شد آن نفس ذکر مرا، نه برای عزّت اقبال برای شکر، درحالی‌که امید کرده باشد آن نفس آن شکر را، لیکن برای باز داشتن ضدّ را از طعن وی بر مقام علای دوستان من، که شجاعت‌کننده‌اند به شجاعت من در این راه و آن کمل اولیاءاند نه برای آن[2]، بلکه برای این رجوع کردم برای اعمال عبادت از روی عادات که عادت خود عبادت گردانیدم و مهیا ساختم احوال ارادت را عدهٔ خود که به آن متوسل شدند به مطلوب. یعنی عبادات بر خود لازم گرفتیم و این‌چنین احوال که در حال ارادت می‌کردم بعد کمال نیز می‌کنم برای دفع طعن از اولیاء.

و شیخ محمود کاشی در شرح این قصیده می‌فرماید که مراد نوافل طاعات است، نه فرائض که فرائض از آن جنس است که جائز نیست ترک آن مر احدی را اگرچه رسیده است به نهایت ولایت و از اعظم فوائد اشتغال[به] نوافل عبادات آن است که عدم اشتغال به نوافل و به ریاضت اگرچه مخلّ کمال او نیست که بعد رسیدن به بقاء بعد الفنا احتمال نیست که زائل از این مقام شود، لیکن انکشاف بعض اسرار و بعض اوصاف و بعض اسماء از بعض نوافل حاصل می‌شود و مشاهدهٔ اتمّ در آن پیدا می‌شود. برای آن کمل مشتغل به نوافل عبادات می‌باشند و برای اشتغال کمل به ریاضات فوائد دیگر هم هست، غیر مذکور است.

کژ نهم تا راست گردد این جهان   حرب و خدعه این بود ای پهلوان

شیخ اکبر قدّس سرّه که در فصّ نوحی از فصوص الحکم بیان فرمودند که دعوت رسل مکر

---

۱. در اصل: توقعیت.

۲. در اصل: آنکه

است با مدعو، که دعوت طلب است از مدعو که سوی او سبحانه آیند و حقّ سبحانه ظاهر است در مدعو و مدعو مظهر او است پس مدعو جدا از مدعو الیه نیست و همیشه مع است با مدعو الیه پس مدعو فاقد نیست حقّ را تا دعوت کرده شود سوی او، لیکن چون مدعو خود را فاقد حقّ می‌داند و این معیت را نداند رسل به حسب ظن این‌ها دعوت می‌کنند که به سوی حقّ آیند، لیکن مکر با بصیرت است و این دعوت اگرچه مکر است، لیکن این دعوت برای آن است که حقیقت واقعیه از اتّحاد و معیت منکشف گردد و قوم عارف حقایق شوند و این کژبینی که به آن مبتلی‌اند مرتفع گردد و راست‌بین شوند.

این است حاصل مصراع اول و حاصل مصراع ثانی آن است مثل این کژ نهادن که دعوت است برای اینکه راستی پیدا آید، مثل خداع است در حرب، که در حرب خود را مهزوم نمودار کند تا غالب آید. این مطابق شأن نزول این حدیث است «الحرب خدعة» و به لسان اشارت از این حدیث مفهوم می‌شود که حرب با کفّار که جهاد است خدعت است، به جهت آنکه جهاد نیست مگر برای آنکه سوی حقّ آیند و کفار عادم حق نیستند تا واحد گردند، لیکن برای آنکه قول رسول را قبول کنند و بر آن عمل نمایند تا از ظنّ فاسد خود خلاص شوند و دانند که فاقد حقّ نیستیم و نبودیم و این کژی جهل که دارند مرتفع گردد و خود راست گردند.

پس گریبانش کشید از پس یکی   که ندارم در یکی‌اش من شکی

او، یعنی اللّه سبحانه داود را از گفتن این اسرار بازداشت.

رفتن داود علیه السلام در خلوت و نمودن باد آن اسرار را /٦٤/

حق نمودش آنچه بنمودش تمام   گشت واقف بر سزا و انتقام

یعنی حقّ سبحانه تعالی داود علیه السّلام را بنمود حکم این هر دو خصم، علی الخصوص بالکلّ و تمام از بودن این گاو ملک کشنده گاو به جهت میراث، بلکه تمام مال مدّعی گاو ملک کشندهٔ گاو است به جهت میراث. پس سبب ملک کشنده موجود است و از لزوم قصاص بر مدّعی گاو که سبب قصاص نیز موجود است و وحی آمدن به امر اجرای این حکم خاصّ بر مدّعی گاو به علم کشفی مدّعی الیه خود بدون شهادت بینه منسوخ شدن حکم عام از عدم جواز حکم بدون شهادت بینه در حق این هر دو خصم، چنانکه در زبان موسی علیه السّلام، آنکه اسرائیلی قتل کرد عم‌زادهٔ خود را و در تعیین نزاع افتاده حکم تشریعی بخصوص آمد، که یک گاو ذبح کرده جزوی

از اجزای او زنند بر قتیل تا زنده شود و در حال بگوید و این حکم[1]، مخصوص به آن حادثه بود و مثل این در شریعهٔ مطهر ما نیز واقع است که قبول شهادت واحد ممنوع است علی العموم مگر خصوصا حضرت خزیمه (رضی اللّه عنه) از این حکم بیرون است و این مراد نیست که احوال تفصیل ایشان بر وجه کمال و تفصیل مکشوف نبود، الحال مکشوف گشت، چنانکه رضای بعض شارحان آن است. زیرا که معلومیت حال به کشف در حکم کردن به کار نمی‌آید تا تشریع آن نشود، که در شرع مقرر است که حکم بدون بینه روا نیست.

حکم کردن داود علیه السّلام بر صاحب گاو که از سر گاو بگذرد و تشنیع صاحب گاو بر داود علیه السّلام

گفت داودش خمش کن رو بهل   این مسلمان را ز گاوت کن بحل
چون خدا پوشید بر تو ای جوان   رو خمش کن حقّ ستّاری بدان
گفت وا ویلی چه حکم است این چه داد   از پی من شرع نو خواهی نهاد

یعنی گاوی که در ظاهر ملک تو است به جهت بودن در قبض تو، او را حلال گردان چنانکه اللّه تعالی سترده گناه عظیم تو را بر تو، تو هم مگو چیزی در حقّ این گاو به جهت شکر و حقّ ستّاری حقّ آن را بدان. و یا این مراد باشد که گاوی که در قبض تو است قابل بحل آن بشود در حقّ کشندهٔ گاو، چنانکه گویند اما مجتهد حلال گردانید یعنی قائل حلّ او شد، پس اضافت گاو به سوی وی اضافت به سوی قابض است بر هر دو تقدیر و الاّ نه، در حقیقت و در علم داود علیه السّلام در ملک او نبود تا او را حلال گرداند و تقریر اخیر احسن است و الصق است به قول وی: «گفت وا ویلا چه حکم است این چه داد»؛ زیرا که در تقریر ثانی صراحت به بودن گاو ملک کشندهٔ گاو[2] است و در تقریر اول حکم ثبوت ملک کشندهٔ گاو نیست و در این بیت مع بعد به پایان آن است که مدّعی گاو انکار و اهانت کرد حکم نبیّ را که عین حقّ بود و او را ظلم دانست پس بر وی تشدید آمد.

حکم کردن داود علیه السّلام بر صاحب گاو که جملهٔ مال خود به وی بخش

بعد از آن داود گفتش ای عنود   جمله مال خویش او را بخش زود

ظاهر آن است که داود علیه السّلام بعد معرفت این حکم به کشف و عیان اول مأمور بود به

---

۱. در اصل: غم.
۲. در اصل: + گاو.

آنکه حکم کند از دعوی گاو بازآید و باقی مستور[۱] ماند، چنانکه او علیه السّلام حکم به آن کرد و چون مدّعی گاو بر این حکم تشنیع نمود اللّه تعالی تشدید فرمود و داود علیه السّلام را مأمور ساخت که حکم کند بر مدعی گاو که بدهد تمام مقبوضهٔ خود کشندهٔ گاو را و باقی مستور دارد و چون این حکم را نیز قبول نکرد و بر راه تشنیع رفت، از اللّه تعالی امر رسید که او را فضیحت سازد و حکم کند ببودن اولاد مدّعی گاو و زوجهٔ او ملک مدّعی علیه که کشندهٔ گاو[۲] و این برای این بود که ستّاری نزد حق محبوب است لیکن چون بنده حق ستاری نداند و شکر آن ادا نکند، بلکه کفران و تکذیب کند لاجرم تشدید می‌شود، اعاذنا اللّه من ذلک.

گفت چون بختت نبود ای بخت‌کور　　　ظلمت آمد اندک‌اندک در ظهور

یعنی چون بخت تو خراب بود، ای ناصبور بر حکم نبیّ داود علیه السّلام که عین حکم حقّ بود، ظلم تو به تدریج ظهور آمد بر طبق استدراج تو در تشنیع بر حکم الهی، که عین حکم داود بود.

دیده‌ای آنگاه صدر و پیشگاه　　　ای دریغ از چون تو خر خاشاک راه

لفظ دیده[ای] خطاب است، یعنی الحال صدر و پیشگاه خود که به چه حال بوده، در شقاوت به تو رسید، از شقاوت تو آنچه که رسید دریغ است از مثل تو خر و احمق و مهان همچو خاشاک.

و شیخ ولی محمد گفته حاصل آنکه، ای خر خاشاک را دریغ و افسوس از کار تو، که تو را حقّ به مال بی‌کران پدر کشندهٔ گاو غنی کرد و صاحب پیشگاه و صدر گردانید و تو بر رفتن یک گاو صبر نکردی و شکر ستّاری بجا نیاوردی تا ظلم تو ظاهر گردید. و در بعض نسخ واقع است که:

«دیده‌ای آنگاه رانده پیش گاو» یعنی دیده آنگاه رانده و پیشگاه چه مناسب و دیده رانده است و این پیشگاه که مناسب این دیده نبود از تو رفت و مهان گشتی.

خلق هم اندر ملامت آمدند　　　کز ضمیر کار او غافل بدند

ظالم از مظلوم کی داند کسی　　　که بود سخره هوا همچون خسی

ضمیر لفظ اند یا راجع است سوی کشندهٔ گاو، پس مراد از گاوو ظلم او، یعنی از ظلم او واقف نبودند، از این جهت در ملامت آمدند و یا راجع است به سوی داود علیه السّلام، پس مراد از کار حکم یعنی از سبب حکم او غافل بودند، برای این در ملامت افتادند و در بیت تالی می‌فرمایند که

---

۱. در اصل: مسطور.

۲. در اصل: + گاو.

سخرۀ هوا ظالم از مظلوم نمی‌شناسد و اگر سخرۀ هوا نبودندی، کار ظالم کشندۀ گاو شناختی و یا حکم داود شناختی، پس ظالم از مظلوم ممتاز گشتی. پس معنی ثانی منافی این بیت و ابیات تالیه نیست، چنانکه گمان برده ولی محمد.

ورنه آن ظالم که نفس است اندرون　　　خصم هر مظلوم باشد از جنون

چون‌که سابق گفته‌اند که سخرۀ هوا ظالم را از مظلوم ممتاز نسازد و آنکه نفس خود را کشته است، ممتاز می‌سازد. اگر همچنین نباشد، پس ظالم که نفس است، در درون هرکس است و خصم است هر مظلوم را و ظالم است بر او از جنون خود، که خصمی او بی‌وجه است، چنانکه افعال مجنون بی‌سبب می‌باشند و این خصم را کسی نمی‌شناسد، پس شناختن ظالم را دشوار نیست.

این نشاید از تو کاین ظلم است فاش　　　قهر کردی بی‌گناهی را بلاش

لاش: مخفّف لاشیء. /٦٥/

تاکنون حلم خدا پوشید آن　　　آخر ز ناشکری این قلتبان

این قلتبان مبتدا است و بیت تالی و تالی بعد آن صفت قلتبان است و خبر او قوله: «او به خود برداشت پرده از گناه» یعنی الله تعالی ستّار است، فضیحت نمی‌کند عبد خود را، لیکن چون فعل شنیع او از حدّ بیرون شود، پس به این پرده دریده می‌شود. و نقل است که نزد حضرت امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه دزدی آورده شد که دزدی او به ثبوت رسیده بود. حضرت امیر المؤمنین رضی الله عنه حکم به قطع ید او کردند. او گفت من اول بار این کار کرده‌ام، مرا بگذار. حضرت امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه فرمود که دروغ می‌گویی، که الله به ذنب مرّة اولی رسوا نمی‌کند. او ستر می‌کند، لیکن چون از این دلیر شده مبالات ذنب ساقط کند، آن زمان الله تعالی فضیحت می‌کند. پس مجرم فضیحت می‌شود از عدم مبالات به جرم.

گواهی دادن دست و پا و زبان بر سر ظالم هم در دنیا

این همین جان دست و پایت درگزند　　　بر ضمیر تو گواهی می‌دهند

یعنی چنانکه در حشر اعضا گواهی خواهند داد، همچنین در این دار دنیا نیز گواهی می‌دهند و شک نیست که به روز حشر گواهی اعضا به لسان قول خواهد بود چنانکه الله تعالی می‌فرماید: «حَتّی إِذا ما جاؤُها شَهِدَ عَلَیهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِما کانُوا یعْمَلُونَ» (فصلت: ۱۰)؛ تا اینکه وقتی که آیند آتش دوزخ را، گواهی دهند بر آنها سمع آنها و ابصار آنها و جلود آنها به چیزی که

عمل می‌کردند در دار دنیا، «وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَینا» (فصلت: ۲۱)؛ و گویند آنها مر جلود خود را به چه سبب گواهی دادید بر ما و شما را نطق از کجا پیدا شد. «قالُوا أَنْطَقَنَا اَللّٰهُ اَلَّذِی أَنْطَقَ کلَّ شَیءٍ» (فصلت: ۲۱)؛ گویند جلود، ناطق گردانید ما را اللّه، چنین اللّه که ناطق کرد هر شیء را.

پس ظاهر شد که گواهی بر اعمال در روز حشر به نطق خواهد بود و امّا در دار دنیا اگر مراد گواهی به نطق است، پس نطق در این دار دنیا نشنود مگر عارف به الله. پس اعضای مجرم پیش عارف گواهی دهند که اعمال از اعضا صادر شده و اگر گواهی اینجا به دلالت حال باشد، پس گواهی را غیر عارف هم توان یافت.

چون موکل می‌شود بر تو ضمیر — که بگو تو اعتقادت وامگیر
خاصه در هنگام خشم و گفتگو — می‌کند ظاهر سرت را موبه‌مو
چون موکل می‌شود ظلم و جفا — که هویدا کن مرا ای دست و پا
چون همی‌گیرد گواهی سر لگام — خاصه وقت جوش خشم و انتقام

شیخ ولی محمد گفته که موکل به معنی سپرده کرده شده کار به وی. مراد از ضمیر ظلم است که او پوشیده شده است و خطاب به اجزاء مقرّر کرده به جهت آنکه اعضا عین کل است یا فقط اعضاء مقدر است. و در مصراع ثانی خطاب در لفظ اعتقادت اگرچه بر این تقریر به اعضاء شد، لیکن مراد صاحب اعضاء است به حکم عینیت یا به تقدیر لفظ صاحب و حاصل برآورده که ظلم پوشیده بر اعضای تو موکل می‌شود که ای اعضاء بگو اعتقاد صاحب خود را، خصوص در هنگام خشم و گفتگو پس البته سرّ تو را موبه‌مو اعضا اظهار کنند. و مصراع ثانی بیت دومی جزای شرط است و بیتین را که بعد این دو بیت‌اند تفصیل این بیتین گفته و حاصل برآورده که چون ظلم و جفا موکل می‌شود که ظاهر سازد مرا ای دست و پا، چگونه از بیان آن سرکشند[1]، انتهی.

و بر تقریر این شارح لازم می‌آید که دست و پا گواه اعتقاد وی شوند و حال آنکه دست و پا گواه نشوند اخلاق قلبیه را. پس بر اعتقاد چگونه گواهی دهند و نیز مفاد بیتین اولین بر تقریر این شارح آن شد که اعضاء از دست و پا گواه بر اعتقاد باشند[2] و حاصل بیتین آخرین آنکه این اعضاء گواهی دهند بر ظلم و جفا. پس این بیتین آخرین چگونه تفصیل بیتین اولین باشد، با وجود آنکه مفاد

---

۱. در اصل: سرکشد.
۲. در اصل: باشد.

بیتین اولین مغایر مفاد بیتین آخرین است و نیز آنچه که گفته که اعضاء عین شخص است نیز وجهش ظاهر نمی‌شود، که کلام در دست و پا است و ظاهر است که حمل دست و پا بر شخص نمی‌تواند شد، پس عین چگونه باشد.

و اگر گفته شود این اعضاء اگرچه عین شخص نیست، لیکن جزو شخص است، پس اطلاق کرده شد جزو بر کلّ. گوییم که این هم صحّت ندارد، که اعضاء اینجا دست و پایند و از انتفای دست و پا در عرف شخص منتفی نمی‌گردد و شرط تعبیر کل به جز آن است که جز به وجهی باشد که انتفای او مستلزم انتفای کلّ باشد عرفا چون راس و رقبه نه چون دست و پا. و انسب بود این شارح را که اکتفا می‌کرد بر تقدیر. و بعض شراح از «ضمیر»، قلب مراد داشته و حاصل این می‌گیرند که بر تو قلب تو موکل می‌گردد، که اعتقاد خود را بیان کن، پس او به اضطرار بیان می‌کند و این تقریر وجهی دارد.

و اگر از ضمیر جهل مرکب در ذات گیرند انسب معلوم می‌شود و حاصل این می‌شود که آنچه مضمر در قلب تو هست، از جهل مرکب تو را مضطر می‌سازد، که اعتقاد خود را در اله ظاهر کنی. پس او به حکم اضطرار ظاهر خواهد ساخت و این اشارت است به حدیث تحوّل ربّ در صور، که ربّ خواهد آمد به روز قیامت در صورتی. پس گوید که من ربّ شما هستم، پس اصحاب اعتقاد جبریه گویند که معاذ اللّه که ربّ ما باشی. ما اینجا ایستاده‌ایم تا ربّ خود را مشاهده کنیم. پس به صورت دیگر متحوّل شده، آید. پس اقرار به ربوبیت آرند و ساجد شوند پس جهل مرکب ایشان که در ذات اله بود از تقلید او به تشبیه یا تنزیه، ایشان را مضطر ساخت به آنکه وقتی‌که تجلّی مخالف اعتقاد ایشان بود، اقرار به ربوبیت نکنند[1] و اعتقاد خود را ظاهر سازند و به این است اشاره در قول حقّ: «مَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِي اَلآخِرَةِ أَعْمى» (اسراء: ۷۲)؛ این‌چنین باید فهمید معنی این بیت.

نکته[2] بیتین تالیین همان است که ولی محمد گفته، لیکن تفصیل بیتین اولین نیست، بلکه برای افادهٔ مطلب دیگر است، که ظلم ظالمان بر آنها موکل شود، که ظلم خودها بیان نمایند و این موکل بودن بر دو وجه است، یکی آنکه ظلم مصوّر شده ظاهر گردد بر اعضاء و گوید که گواهی بده و دیگر آنکه چون به ظلم متّصف شده، ظلم مقتضی آن شد که اظهار نمایند و اول از لفظ موکل اظهر است.

بدانکه شیخ اکبر قدّس سرّه فرمودند در باب ثالث و اربعون ثلاثمائة، که اللّه از رحمت خود

---

۱. در اصل: نکند.

۲. در اصل: نکند.

اعضای انسان را جمع کرد و علوم و صفات را در نفس ناطقه و در نفس حیوانی که حامل قوای حسّیه است، پیدا کرد و نفس را مضموم ساخت به بدن برای تدبیر. پس این ترکیب انسان ترکیب روح و جسد است و بر این ترکیب موت عارض می‌شود، چون عروض این موت شود بازماند نفس ناطقه از تدبیر این بدن، که به منزلهٔ امّ نفس است، که این تدبیر از جهت استحقاق نفس و یا بدن نیست، بلکه این بدن را احسان است بر نفس که متولّد شده است این نفس از آن، و حقّ است بدن را بر نفس، که آن را حرکت ندهد، مگر بر امور مشروعه در شریعت رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم که در آن مرضیّ و طاعت باشد.

اللّه تعالی می‌فرماید: «أَنِ اُشْکُرْ لِی وَ لِوالِدَیک» (لقمان، ۱٤)؛ یعنی لازم کرد اللّه تعالی بر انسان که شکر کند اللّه را بر وجه خاص که خالق وی است و شکر کند والدین خود را از جهت سببیت. پس این حقّ بدن است بر نفس، پس بعض نفوس[۱] [از]این مطیع‌اند، بدن خود را حرکت ندادند مگر در امور مشرعه شرعا و بعض نفوس از این عاق‌اند، عقوق بدن می‌کنند[۲] و او را در امور غیر مشروعه حرکت دهند[۳]. برای این گواهی خواهد داد جلود بدن و جوارح بدن بر وی که این عاق قهر کرده است آن اعضاء را و صرف نموده است در هوای خود، انتهی.

از این کلام ظاهر شد که گواهی اعضاء به جهت رسیدن از نفس بر وی بعید نیست. و مراد مولوی در این دو بیت تالی اولین باشد از ظلم و جفا، همین ظلم نفس ناطقه بر بدن و اعضای آن که رسیده است از او. و حاصل آن باشد که این ظلم و جفا که از نفس ناطقه و نفس حیوانی بر بدن و اعضای او رسیده موکل می‌شود بر اعضاء، که هویدا کن بر ما ای دست و پا این چیزها که صرف کرده است تو را. و این تقریر مر بیتین آخرین را اولی است از تقاریر شارحان و چون تأمّل کنی در کلام شیخ اکبر قدّس سرّه، بدانی که گواهی جوارح بر اعمال بدنیه خواهد بود، نه بر اعتقاد.

سنگ می‌گردد ز استغفار در　　　　این بود ز انصاف نفس ای جان حُر

اشاره است به مضمون این آیه در حقّ تائبان: «فَأُوْلئِک یبَدِّلُ اَللّهُ سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ» (فرقان: ۷۰)، و مقصود آنکه از استغفار و توبه، سیئه که بوده حسنه می‌گردد.

---

۱. در اصل: نفس.

۲. در اصل: می کند.

۳. در اصل: می دهد.

بیرون رفتن خلایق به سوی آن درخت

گفت ای سگ جدّ این را کشته‌ای　　　تو غلامی خواجه زین‌رو گشته‌ای

اینجا ظاهر می‌شود که مدّعی گاو، جد کشندهٔ گاو را نیز کشته بود. پس او دو خون کرده بود و در مصراع ثانی «زین‌رو» اشارت است به سوی جدّ، یعنی تو غلام خواجه‌ای که پدر کشنده گاو است، از جدّ او که پدر خواجه است، به خواجه میراث رسیده و از روی میراث، تو غلام خواجه گشتی.

این زنت او را کنیزک بوده است　　　با همین خواجه جفا بنموده است

یعنی این زن تو کنیزک خواجه بود، لیکن او با همین خواجه جفا و ظلم کرده، شریک بود در مشورت قتل نه بر جدّ او. شاید که قتل جدّ قبل آمدن این کنیز در ملک خواجه بوده باشد.

هرچه زو زاییده ماده یا که نر　　　ملک وارث باشد آنها سربه‌سر

یعنی اولاد در حرمت و رقّیت تابع امّ است و چون این زن مملوک خواجه بود، پس اولادش نیز مملوک خواجه شدند.

تو غلامی کسب و کارت ملک اوست　　　شرع جستی شرع بستان رو نکوست

برای اینکه کسب مملوک، ملک مالک می‌شود.

خواجه را کشتی با ستم زارزار　　　هم بر اینجا خواجه‌گویان زینهار

یعنی خواجه را با ظلم کشتی و خواجه زینهار زینهار می‌گفت و تو را رحم نیامد.

ولوله در خلق افتاد آن زمان　　　هریکی زنّار ببرید از میان

یعنی از کفر خود توبه کردند، چون این معجزهٔ داود علیه السّلام را دیدند و عدل او و این کفر برای اینکه بدظنّ بودن با نبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم کفر است. /٦٦/

قصاص فرمودن داود علیه السلام خونی را بعد از الزام

حلم حقّ گرچه مواساها کند　　　چونکه از حدّ بگذرد رسوا کند

مواسا: یعنی آسانی کردن و حاصل آنکه حلم حقّ اگرچه آسانیها می‌کند که او اخذ گناه به عجلت نمی‌کند، لیکن چون گناه از حدّ بگذشت رسوا کند به انتقام. پس به اعتماد از حلم حقّ در گناه دلیر نباید شد.

سنگ با تو در سخن آمد شهیر　　　کز برای غزو طالوتم بگیر

در تفاسیر مذکور است که چون نبیّ آن‌وقت، طالوت را پادشاه کرده با بنی اسرائیل برای غزوه

بر جالوت رفت و جالوت لشکر بسیار داشت، بنی اسرائیل متقاعد شدند از جهاد، مگر اقلّ قلیل بر جهاد با نبیّ کمربند شدند و در این لشکر پدر داود علیه السّلام که «ایشا»[۱] نام داشت نیز بود با فرزندان خود، مگر داود را همراه نیاورده بود و آن نبیّ را وحی رسید که قتل جالوت از دست داود پسر ایشا[۲] خواهد بود، پس آن نبیّ داود را طلب کرد. داود علیه السّلام حاضر شد و گفت که قتل جالوت بر دست تو است، مقابل او شو. پس خالی دست ارادهٔ رفتن کرد. گفتند که سلاح را بگیر، او سلاح نگرفت و سنگها را سؤال کرد. سه سنگ جواب دادند که قتل جالوت از ما مقدّر است. داود علیه السّلام آن سنگها را برداشت، و در فلاخن نهاد و هر سه سنگ یک سنگ شدند و داود علیه السّلام از فلاخن آن سنگ را زد بر جالوت. جالوت کشته شد، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ» (بقره: ۲۵۱)، و این سنگ پاره پاره شده[و] جمع عظیم لشکر جالوت را کشت.

صد هزاران چشم دل بگشاده شد　　　از دم تو غیب را آماده شد

یعنی از برکت تو و افاضهٔ تو جمع کثیر به عرفان رسیدند و دل آنها مورد علوم گشت و چشم دل را مشاهده حاصل شد و این دایم است. پس این معجزهٔ عظیم و سر همهٔ معجزات است.

در بیان آنکه نفس آدمی به جای آن خونی است که مدّعی گاو کشته بود و آن کشندهٔ گاو عقل است و داود حقّ یا شیخ که نائب حقّ است، که به قوّت و یاری او تواند ظالم را کشتن و توانگر شدن به روزی بی‌کسب و بی‌رنج

اینجا این نباید فهمید که سابق در قصّه از «گاو»، تن مراد باشد و از «کشندهٔ گاو»، عقل و از «مدّعی گاو»، نفس و از «داود علیه السّلام»، شیخ و یا ذات حقّ، زیرا که بر این اراده نظم کلام مختلّ می‌گردد و جمیع ابیات بر آن فرود آمدن نمی‌تواند. بلکه مقصود آن است که از این قصه الفاظ به این وجه باید گرفت و این کشندهٔ گاو و مدّعی گاو را ملاحظه باید کرد در خود و حاصل آنکه قصّه مثال است برای اینکه می‌فرمایند.

روزی بی‌رنج او موقوف چیست　　　آنکه بکشد گاو را کاصل بدی است

مراد از قوّت ارواح و ارزاق آنچه مصداق این آیت است به لسان اشارت: «وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا اَلتَّوْراةَ وَ اَلْإِنْجِيلَ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ

---

۱. در اصل: ایشاور.

۲. در اصل: ایشاور.

وَ کَثِیرٌ مِنْهُمْ ساءَ ما یَعْمَلُونَ» (مائده: ٦٦)؛ و اگر آن اهل کتاب قائم می‌کردند تورات و انجیل را و آنچه که نازل کرده شده بر آنها از ربّ ایشان که قرآن است، یعنی عمل به آن می‌کردند، البته می‌خوردند[1] از فوق خود و از زیر پاهای خود، بعض از اهل کتاب گروه مقتصد است، که عمل می‌کند بر آن و کثیر از این‌ها فاسقند.

و مراد به لسان اشارت چنانکه شیخ اکبر به آن تصریح کردند از «اکل»، علم ذوقی حاصل کردن. و حاصل آن که اگر عمل به شرایع می‌کردند و اتباع نفس نمی‌کردند، آنها را علوم از فوق ایشان می‌رسید و ذائق آن می‌شدند و از «تحت» یعنی از راه و طریق که بر آن طریق ربّ ایشان می‌رود درحالی‌که آخذ است ناصیه مربوب را. و شیخ اکبر قدّس سرّه این علوم را به اکل نام نهاده‌اند و حاصل بیت آنکه روزی بی‌رنج که بعد قتل نفس حاصل شود علوم و معارفند که به آن ذائق می‌شود و از عمل به شرایع پیدا می‌شود.

دوش چیزی خورده‌ام ورنه تمام   دادمی در دست فهم تو زمام

مراد از خوردن چیزی، ذائق شدن بعض مراتب کیفیت عشقیه، که به آن توجه به حقّ می‌شود و توجه به این عالم نمی‌ماند و حاصل بیت آن است که بعضی واردات وارد شده‌اند، که آن مانع شدند از بیان به وجه اتمّ این علم ذوقی را، از سکر آن عشق بیان به وجه اتمّ نمی‌تواند شد.

دوش چیزی خورده‌ام افسانه است   هر چه می‌آید ز پنهان‌خانه است

یعنی نسبت به منع از بیان واردات و کیفیت عشقیه این نسبت سوی سبب است و در حقیقت منع از حقّ است که او مسبّب اسباب است.

چشم بر اسباب از چه دوختم   که ز خوش‌چشمان کرشم آموختم

بعض شراح حاصل است برآورده که چشم بر اسباب از چه‌رو دوختم، باید که بر اسباب چشم ندوزیم، زیرا که از خوش‌چشمان که انبیاء علیه‌السّلام‌اند این کرشم خرق اسباب آموختیم، کرشم تحصیل کرات و خوارق عادات و اسباب به تبعیت انبیاء علیه السّلام نصیب اولیاء است و در بعض نسخ «گر» شرطیه است و معنی همان است که اگر از متابعت انبیاء علیه السّلام کرشم خرق اسباب و عادات آموختیم، چرا بر اسباب نظر بردوختم و گفتم که چیزی خورده‌ام.

و پوشیده نیست بر فهمنده که طریق انبیاء علیه السّلام رعایت اسباب بود و هرگز از انبیاء علیه

---

۱. در اصل: میخودند.

السّلام منقول نیست که اسباب را گذاشته باشند و امر می‌فرمودند به کسب حلال از بیع و اجاره، که اسباب تحصیل رزق‌اند و امر می‌فرمودند به تحصیل آلات جهاد از شمشیر و آموختن تیراندازی و نگاه داشتن اسب برای جهاد و مقصود اولیاء تحصیل کرامات به خرق عادات هرگز نبود اصلا، بلکه معنی همان است که میر نور اللّه گفته که چشم بر اسباب دوختیم و رعایت اسباب لازم گرفتیم، زیرا که سنّت انبیاء علیه السّلام است رعایت اسباب.

و بر نسخه «گر» شرطیه معنی آن است که اگر سنّت انبیاء علیه السّلام بود و رعایت اسباب، پس از چه بر اسباب چشم بردوختیم و لازم گرفتیم رعایت اسباب. از همین جهت بود رعایت اسباب، زیرا که شرط سنّت رعایت اسباب است، متحقّق است. پس جزا که لازم گرفتن رعایت اسباب است نیز متحقّق است. و تحقیق مقام آن است که اللّه تعالی اسباب را در میان نهاده است و از پس حجب اسباب، خلق مسبّبات می‌کند، اگرچه قادر است که بدون اسباب، مسبّبات، را حاصل کند و انبیاء و کمل اولیاء (رح) حکماءاند، حکمتهای اشیاء و اسرار[1] می‌دانند، پس حکمت وضع اسباب نزد ایشان معلوم است، پس رعایت اسباب چنان‌که اللّه تعالی این اسباب را نهاده است بر خود لازم گرفتند برای تحصیل حکمت، که اللّه تعالی آن حکمت را نهاده است در وضع اسباب و در ربط مسبّبات با اسباب.

و خوارق عادات به ظهور می‌آید بر ید انبیاء علیه السّلام و کمل اولیاء رحمة اللّه علیهم نیز رعایت اسباب است در آن، که اسباب این خوارق عادات متحقّق شده. پس در این خرق اسباب و عادات نیز رعایت اسباب است و بعض اولیاء قدّس اسرارهم از غلبهٔ مشاهدهٔ مسبّب الاسباب رعایت اسباب را گذاشته‌اند و از ایشان خوارق عادات بسیار صادر می‌شوند و آنها خرق عادات و اسباب نمی‌دانند، که در شهود ایشان مسبّب این اسباب است و در شهود چون قدرت مسبّب الاسباب است، پس وجود شیء بعد سبب و بدون آن سبب برابر است در شهود ایشان.

و شیخ اکبر قدّس سرّه می‌فرمایند که این قوم از شهود حکمت وضع اسباب محجوبند و این قوم ناقص‌المعرفه‌اند از معرفت، انبیاء علیه السّلام و کمل اولیاء رحمة اللّه علیهم که حکماء و خلفاء اللّه‌اند. و شیخ اکبر گفته و نیز عدم رعایت اسباب به جمیع وجوه ممکن نیست اصلا و نه احدی به آن موصوف است و این ظاهر است، زیرا که از هیچ‌یک از اولیاء اگرچه مشاهدهٔ مسبّب

---

۱. در اصل: اشرار.

الاسباب باشد منقول نشده، که بی گرفتن لقمه از دست خورده باشند و مثل آن. و این معنی را که میر نور اللّه رحمة اللّه [علیه] گفته ابیات آینده منافی نیست، چنانکه ولی محمّد زعم کرده چنانکه ظاهر می‌شود ان شاء الله تعالی.

هست بر اسباب اسبابی دگر   در سبب منگر در آن افکن نظر

یعنی بر این اسباب که اللّه تعالی نهاده است و مسبّبات را به آن ربط داده است اسباب دیگرند که در حقیقت این اسباب را اسباب اسبابند مر مسبّبات را و نزد انبیاء علیه السّلام و کمل اولیا رحمة اللّه علیهم این اسباب، اسباب مشهود است و این اسباب، اسباب اسمای الهیه است که اسباب مسبّبات، مظاهر آن اسباب است که اسماءاند و آثار آن و این اسماء در حقیقت اسباب مسبّباتند از این اسباب، که مظاهرند و انبیاء و اولیاء که رعایت اسباب می‌کنند مشهود است ایشان را که این مسبّبات مربوط است به آنچه ظاهر است در این اسباب، نه اسباب و انفس آنها و این اسماء مربوطند به ذات او سبحانه که مبدأ این افاضات است، که به آن اسماء ممتاز شدند، پس مولوی قدّس سرّه می‌فرمایند، در سبب که مظهر است در وقت رعایت اسباب منگر، بلکه به سوی اسباب، اسباب بنگر و مشاهد آن باش و رعایت اسباب با غفلت از اسباب اسباب، کار محجوبان است.

انبیا بر قطع اسباب آمدند   معجزات خویش بر کیوان زدند

یعنی انبیاء علیهم السّلام برای قطع اسباب آمدند، که اعتماد بر اسباب نباید کرد، بلکه امور اسباب و مسبّبات به مسبّب الأسباب باید سپرد و این منافی رعایت اسباب نیست، زیرا که رعایت اسباب، نظر بر مسبّب الاسباب، کار انبیاء علیهم السّلام است. و حاصل مصراع ثانی آن است که نظر انبیاء علیهم السّلام بر اسباب نیست، به این معنی که اعتماد بر اسباب باشد، بلکه توکل بر مسبّب آن اسباب است، مسبب الاسباب کار ایشان را به اتمام رسانید و معجزات بر ید ایشان ظاهر ساخت و این منافی رعایت اسباب نیست، بلکه ظهور معجزات هم از جملهٔ اسباب اتمام کار انبیاء علیهم السّلام است.

جمله قرآن هست در قطع سبب   عزّ درویش و هلاک بولهب

یعنی در قرآن امر به قطع سبب است، یعنی اعتماد بر سبب در تحصیل مسبّب ممنوع است در قرآن و مبین سبب در تحصیل له، خالق حقیقی ذات حقّ سبحانه است، که قادر مطلق است و این منافی نیست رعایت اسباب را، چنانکه نهاده است اللّه تعالی و این مقصود نیست، که در قرآن

رعایت اسباب را ممنوع ساخته، زیرا که در قرآن امر به تحصیل اسباب هم واقع است و هلاک امثال ابو لهب هم از جملهٔ اسباب عزّت و غلبهٔ اهل اسلام است، هذا و اللّه اعلم بالصّواب.

مثال /٦٧/

حلق ببریده جهد از جای خویش   خون خود جوید ز خون‌پالای خویش

پالیدن: صاف کردن و مراد از خون‌پالای، خونریز.

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام   رفض اسباب است و علّت و السّلام

عطف علّت بر اسباب، عطف تفسیری است و حاصل آنکه در قرآن نفی تأثیر اسباب و علل است، بلکه تأثیر ظاهر را است که در مظاهر اسباب ظاهر است و آن ذات حقّ است و این منافی رعایت اسباب با مشاهدهٔ مسبّب الاسباب نیست.

کشف این نز عقل کارافزا شود   بندگی کن تا تو را پیدا شود

ظاهر معنی آن است که کشف این معجزات که از کجا می‌رسند از عقل علوم نمی‌شود و عقل از ادراک آن قاصر است، بندگی باید تا از بندگی، آمدن معجزات معلوم گردد، که از بندگی انکشاف قدرت حقّ می‌شود و مشهود شود که او قادر است بر ایجاد بدون اسباب، پس ظاهر شود که معجزات از قدرت حقّ است و سبب شده است مر تصدیق را و این مراد نیست که معلوم می‌شود طریقی که به آن طریق معجزات می‌آیند از بندگی که شیخ اکبر فرموده‌اند که معجزات از طرف همّت نبیّ نیست و طریق آمدن آن بر ید نبیّ معلوم نیست، که اگر آن طریق معلوم بودی، پس نبیّ بر اتیان قادر بودی، بلکه ولیّ نیز بر آن قادر بودی به خلاف کرامت ولیّ، که آن به صرف همّت ولیّ است، لهذا او را قدرت می‌باشد بر اتیان آن، تصرّف بعد شهود آن موطن که کرامت از آن موطن می‌آید. و اگر مشار الیه به لفظ «این» مطلق خرق عادت گردانیده شود، این معنی درست می‌افتد.

بند معقولات آمد فلسفی   شهسوار عقل عقل آمد صفی

یعنی فلسفی بند معقولات نظر فکری عقل خود است که معجزه را قبول نمی‌کند، نظر وی حکم به صحّت آن نمی‌کند، که اسباب را مؤثّر حقیقی و یا موقوف علیه تأثیر می‌داند. پس ایمان به آمدن معجزه از قدرت حقّ نمی‌داند بلکه اگر خارق عادت بیند، سوی سبب خفی نسبت می‌کند و یا به سحر و شعبده نسبت کند، چنانکه بو علی سینا زلازل را نسبت به اسباب کرده و زلزله که از آن امم سابق هلاک شدند و رسید آنها را از کفر، نسبت به سوی اسباب مخترعهٔ خود می‌کند و

حاصل مصراع ثانی آنکه صفی که ولّی کامل است، شهسوار است و عقل عقل است که عقول در احاطهٔ او است و او است عقل کلّ و بر وی مکشوف شود اموری که عقل از ادراک آن قاصر است و عقل، صفت شهسوار است، او قدرت حقّ و خالقیت او بلاسبب به مشاهده می‌داند.

عقل عقلت مغز و عقل توست پوست　　　معدهٔ حیوان همیشه پوست جوست

یعنی عقل کلّ اصل است و عقل جزوی تو همچون پوست از مغز مستمدّ از او است.

این سیاه و آن سفید از قدر یافت　　　زان شب قدر است کاختروار تافت

مراد از سیاه و سفید علوم عقلیهٔ استدلالیه است و از شب قدر، عقل کلّ، یعنی این علوم که قدر یافت، این هم از عقل کلّ است، که عقل جزوی لطیفه است از عقل کلّ و نورانیت او از عقل کلّ است، لیکن از انغماس در افکار، از نور کشف بازماند.

همچنان‌که قدر تن از جان بود　　　قدر جان از پرتو جانان بود

یعنی حیات تن و منزلت او که شمار در احیاء می‌شود به سبب جان است و اگر جان نبود، پس مثل سایر جمادات است. همچنین قدر و مرتبهٔ جان برای آن است که او پرتو حضرت اله است و مظهر اتمّ او است و مراد از پرتو، آن است که عالم است به آن مظهریت، بلکه عالم است به اله و وحدت او. پس زندگی جان از این علم است و اگر زندگی او بدون این بودی، هیچ کافر را اللّه میت نگفتی و میت گفته است در این آیت: «وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي اَلْقُبُورِ» (فاطر:۲۲)؛ نیستی تو ای محمّد صلّی اللّه علیه و آله شنواننده کسان را که در قبورند و مراد از «مَنْ فِي اَلْقُبُورِ» کافرانند، به جهت آنکه میت‌القلبند و مراد از اسماع، اسماع به سمع قبول و نیز واقع است: «إِنَّکَ لا تُسْمِعُ اَلْمَوْتی» (نمل:۸۰)، پس تعبیر از کافران به «اَلْمَوْتی» واقع شد.

هین بگو که ناطقه جو می‌کند　　　تا به قرنی بعد ما آبی رسد

گرچه هر قرنی سخن آری بود　　　لیک گفته سابقان یاری بود

نی که هم تورات و انجیل و زبور　　　شد گواه صدق قرآن ای شکور

یعنی اسرار بگو که این گفتن اسرار کندیدن جو است، تا بعد مرور زمان، این آب معرفت رسد مر طالبان را و حاصل بیتین تالیین آنکه، اگرچه در هر قرن اولیاء هادیند، لیکن این گفت آنکه سابق است مصداق آن شود. چنانکه تورات و انجیل مصداق قرآن است.

روزی بی‌رنج جوی و بی‌حسیب　　　کز بهشتت آورد جبریل سیب

بلکه رزق از خداوند بهشت　　　بی‌صداع باغبان بی‌رنج و کشت
زانکه نفع نان در آن داد اوست　　　بدهدت آن نفع بی‌توسیط پوست

رجوع است به قول او قدّس سرّه: «روزی بی‌رنج می‌دانی که چیست»، و حسیب، امّا که حساب است و مراد از حسیب شرایع است و از بهشت و موطن شرایع است و حاصل آن است که روزی بی‌رنج و بی‌حساب طلب کن برای اینکه جبرئیل علیه السّلام شرایع از مقام احدیت آورده است، پس عمل بر این شرایع روزی معارف و علوم خواهد رسانید و چون رسیدن رزق علوم و معارف عام بود، که به واسطه رسد یا بی‌واسطه، در بیت تالی ترقی فرمودند و گفتند بلکه رزق علوم و معارف از حقّ خواهد رسید بی‌واسطه و حاصل بیت تالی تالی آنکه این برای آن است که نفع نان که قوّت بدن است و بقای حیات است از داد حقّ است و اگر حقّ این نفع ندهد، نان به کار نیاید و ممکن است که این نفع بی‌توسط نان بدهد، همچنین نفع رزق علوم که آن حیات ابدی جان است، بی‌توسط واسطه دهد.

ذوق پنهان نفس نان چون سفره است　　　نان بی‌سفره ولی را بهره است

ذوق پنهان: یعنی مزهٔ پنهان

گر تو صاحب گاو را خواهی زبون　　　چون خزان سیخش کن از سوی درون

لفظ سیخ[1] یا به سین مهمله و خای معجمه باشد و حاصل آنکه اگر خواهی که نفس را که صاحب گاو است زبون و ذلیل سازی مثل خزان، پس باید که سیخ[2] آن گاو که ریاضت است به سوی او کن، که از برکت ریاضت گاو پخته گردد و صاحب گاو ذلیل شود و یا به خاء و شین معجمتین باشد، چنانکه در بعض نسخ وارد است.

پس محمّد رضا گفته که شیخ به ضمّ اوّل راندن خر است یعنی گاو را مثل خر سوی شیخ باید رانده ولی محمّد گفته که این تفسیر به رأی است و شیخ به معنی راندن نیامده و حکم به غلط بودن این نسخه کرده، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

شهر را بفریبد الاّ شاه را　　　رو نتابد زو شه آگاه را

و مراد از شاه، کامل و این همان است که ابلیس گفته: «لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ

---

۱. در اصل: شیخ.
۲. در اصل: شیخ.

اَلْمُخْلَصِینَ» (حجر: ۳۹- ٤۰)؛ البته گمراه خواهم کرد آن بنی‌آدم را، مگر همه بنده‌های تو را که خالص‌اند در بندگی.

عقل نورانی و نیکوطالب است　　　نفس ظلمانی بر او چون غالب است

استفهام از سبب است و بیت، جواب استفهام است.

مکر نفس و تن نداند عام شهر　　　او نگردد جز به وحی القلب قهر

قهر یعنی مقهور نگردد جز به وحی، که قلب را رسیده است.

خلق جمله علّتی‌اند از کمین　　　یار علّت می‌شود علّت یقین

عامّهٔ خلق علّت بد دارند، از آن جهت یار نفس می‌شوند که او سربه‌سر علّت است. /٦٨/

گریختن عیسی علیه السّلام بر فراز کوه از احمقان و شخصی در پی او رفتن و سؤال کردن

با شتاب او آن‌چنان می‌تاخت جفت　　　کز شتاب خود جواب او نگفت

جفت: چسبان.

گفت آخر آن مسیحا نه تویی　　　که شود کور و کر از تو مستوی

مستوی: برابر، یعنی کور و کر مستوی الخلقه می‌گردد و سلیم از این دو نقص می‌گردد.

ابتلا رنجی است کآن رحم آورد　　　احمقی رنجی است کآن زحم آورد

زحم به حای مهمله، تنگی و دشواری و آن را زحمت نیز گویند. یعنی ابتلای کوری و کری موجب رحم و شفقت است. هر انسانی که می‌بیند بر او رحم کند و احمقی موجب زحمت و تنگی است. هرکه احمق را بیند او را تنگ گیرد و شفقت نمی‌کند، کذا قال الشراح. و می‌تواند که معنی آن باشد، ابتلا به کوری و کری و غیر آن از امراض موجب رحم حقّ است که بعض تکلیف از او ساقط است: «لیس علی الأعمی حرج و لا علی الأعرج حرج و لا علی المریض حرج» (نور: ٦١)، و احمقی موجب رحم حقّ نیست، بلکه حقّ او را تنگ می‌گیرد، که احمقی را رفع کند و فرق میان حقّ و باطل و نافع و ضارّ اخروی کند و این تقریر اخیر اولی می‌نماید.

آنچه داغ اوست مهر او کرده است　　　چاره‌ای بر وی نیارد بُرد دست

ظاهر آن است که مهر به ضمّ میم است و مضاف الیه داغ، راجع است به سوی احمق و مضاف الیه مهر، سوی حقّ سبحانه و حاصل آنکه آنچه داغ احمق است و آن حماقت عارضه به قلب او، مهر حق است، که او مهر کرده است: «فَطُبِعَ عَلی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا یَفْقَهُونَ»

(منافقون:۳)؛ پس طبع کرده شده است بر دلهای ایشان، پس آنها فهم[1] ندارند و شیخ افضل هر دو ضمیر را راجع به سوی احمق کرده و عاطف محذوف داشته و حاصل آنکه، آنچه داغ احمق است، مهر کردهٔ او است و برین تقریر مصراع ثانی خبر و بر تقریر اوّل جملهٔ علی‌حدّه است و ظاهر است که این تکلّف است و اوّل اولی است.

و ابعد محض است آنچه بعض گفته، که مهر به کسر میم به معنی شفقت است. و هر دو ضمیر راجع سوی احمق و حاصل آنکه داغ احمق مهر و شفقت کردهٔ او است، که از او فارغ نشسته و این داغ را زائل نکرده، پس خود را ضایع ساخته و فطرت اصلیهٔ خود باطل کرده و همچنین ابعد است آنچه محمد رضا گفته، یعنی بر هر چیزی که حماقت داغ خود گذاشته مهر از سر بر نداشت، که با وجود بعد بر او وارد می‌شود. و آنچه ولی محمّد گفته که از لفظ «مهر او کرده» فهمیده نمی‌شود و برداشتن مهر.

گرمیت را دزدد و سردی دهد　　　همچنین کاو زیر خود سنگی نهد

سنگ در زمستان، بسیار سرد می‌شود، پس کسی که زیر خود سنگ نهد، سردی بسیار یابد.

آن مسیحا را حذر نه از بیم بود　　　ایمن است او آن پی تعلیم بود

یعنی عیسی علیه السّلام معصوم بود، پس او را از احمق اصلا بیم تأثیر حماقت او نبود و اینکه گریخت برای تعلیم ما بود، تا از احمق احتراز کنیم، تا حماقت به مصاحب ضرر نرساند.

قصّهٔ اهل سبأ و حماقت ایشان و اثر ناکردن پند و نصیحت انبیاء در ایشان

یادم آمد قصّهٔ اهل سبا　　　کز دم احمق صباشان شد وبا

سابق قصّهٔ اهل سبا شروع کرده بودند و در اثنای کلام انجرار به سوی قصص دیگر کردند و چون اینجا ذکر احمق و حماقت آمد، قصّهٔ اهل سبا یاد فرمودند و اتمام آن کردند و حاصل مصراع ثانی آنکه از دم احمقانهٔشان که با رسل گفتگو و مکابره کردند، صبایشان که بود وبا گردید، یعنی نعمتشان مبدّل به نقمت گردید. (بحر العلوم)

هزلها گویند در افسانه‌ها　　　گنج می‌جو در همه ویرانه‌ها

شیخ اکبر قدّس سرّه فرمودند که ممکن صامت است و متکلّم حقّ. و عارف چون به کمال رسد، کلام حقّ از هرجا شنود و آن کلام را بر وجه احسن برآرد، نه بر وجهی که صادر شده است

---

۱. در اصل: فهمید.

از متعین، که گاهی معنی فاسد قصد می‌کند و گاهی لاطائل. و عارف از آن کلام معانی صحیحه که اسرارند برمی‌آرد، اگرچه به ظاهر نزد عامّه وجه صحّت دریافته نمی‌شود و عارف از آن وجه صحیح برمی‌آرد و این است معنی این مصراع «و اللّه اعلم بحقیقة الحال»

بود شهری بس عظیم و مه ولی　　　قدر او قدر سکره بیش نی

سکره: یعنی ظرف گلی مثل کاسهٔ صغیر. یعنی این سبا اگرچه شهر عظیم بود، لیکن در حقیقت تنگ بود. از این مثال اعتبار باید کرد، که این وسعت از قدر سکره بیش نیست.

بس عظیم و بس فراخ و بس دراز　　　سخت زفت و تو به تو همچون پیاز.

زفت: ستبر و مالامال. و تشبیه پیاز به جهت آن است که توهای پیاز مندمجند، از آن زفت است. و مع‌هذا بوی بد دارد که از آن انسان متنفر می‌شود. و همچنین سبا[1] سخت زفت، از اجتماع انسان، لیکن قابل تنفّر که بوی آنها بد بود. /٦٩/

اندر او نوع خلایق بی‌شمار　　　لیک آن جمله سه خام پخته خوار

پخته خوار: گدا را گویند. مقصود آنکه اگرچه در ظاهر ناز و نعمت بودند، لیکن در حقیقت گدا بودند که هیچ به کار ناید.

گفت کور اینک گروهی می‌رسند　　　من همی‌بینم که چه قوم‌اند و چند

ظاهر آن است که این ابیات تمثیل است مر آن‌کسان را، که سپاهی حقّ که ملائکه‌اند برسند، که این‌ها را منع می‌کنند از لذائذ بدنیه و از آواز نصایح ایشان گریزند و به دنیا مشتغل شوند و از گفتهٔ آنها باز مانند و به لذائذ دنیویه مشغول شوند و این لذائذ، ظاهرش نعمت و عاقبت آن خراب.

اندر آن ده مرغ فربه یافتند　　　لیک ذرّه گوشت نی بر وی نژند

نژند: استخوان دست.

مرغ مرده خشک از زخم کلاغ　　　استخوانها زار گشته چون نپاغ

نپاغ: به بای فارسی و قیل عربی مفتوحه و نون و عین معجمه بعد الف، رشته و تار عنکبوت را گویند.

با چنین گبزی و هفت اندام زفت　　　از شکاف در برون جستند و رفت

گبز: به کسر اوّل و سکون دوم، بزرگی و به ضمّ اوّل و سکون دوم، بزرگترین چیزی و حاصل آنکه گبزی و فربهی به کار نیامد و از در موت جستند و میت گشتند.

---

۱. در اصل: سیاه.

بر در ار جویی نیابی آن شکاف　　　سخت ناپیدا وز او چندین رفاف

رفاف: به کسر راء، مراد اینجا شتاب رفتن.

شرح کور دوربین و آن کر تیز شنو و آن برهنهٔ دراز دامن

کر امل را دان که مرگ ما شنید　　　مرگ خود نشنید و نقل خود ندید

یعنی صاحب امل، مرگ هرکس می‌شنود، به طول امل گرفتار است و این نمی‌شنود که او خواهد مرد، تا از طول باز می‌نماند.

حرص نابیناست بیند موبه‌مو　　　عیب خلقان و بگوید فاش او

یعنی صاحب حرص عیب دیگران می‌بیند و عیب خود که گرفتار حرص است نمی‌بیند، که حرص عیب عظیم است، از او عیوبهای کلان پیدا می‌شوند همچو بخل و غیر آن.

او برهنه آمد و عریان رود　　　وز غم دزدش جگر خون می‌شود

قال اللّه تعالی: «لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادی کَما خَلَقْناکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (انعام: ٩٤)؛ هرآینه آمدید[1] ما را فرادی از مال و اشیاء چنان‌که پیدا کرده بودم شما را اوّل‌بار یعنی چنانکه وقت پیدا شدن و آمدن در دنیا فرد بودید از مال و اشیاء، همچنین بعد موت، پس مال و اسباب دنیا به کار نیاید.

آن زمان داند غنی‌کش نیست زر　　　هم ذکی داند که بود او بی‌هنر

یعنی بعد موت[2] این معلوم می‌شود که غنی آن‌کس است که در دنیا او را مال نباشد، یعنی در قلب محبّت مال نباشد، تا او در طاعت حقّ باشد، نه آنکه او را حرص باشد و مال و به حرص در طلب مال مشغول باشد، طاعت حقّ گذاشته.

خواب می‌بیند که او را هست مال　　　ترسد از دزدی که برباید جوال

که این دنیا خواب است و اهل دنیا نائمانند. در خواب می‌بینند خودها را مالک مال.

همچنان ترسایی این عالمان　　　که بودشان عقل و علم این جهان

به کسر لام مراد از عالمان، علمای علوم انظار فکریه، که از آن جاه در دنیا حاصل کنند، چنانکه مصراع ثانی بر آن شاهد است.

از پی این عاقلان ذو فنون　　　گفت ایزد در نبی لا یعلمون

۱. در اصل: آمدند.

۲. در اصل: مدت.

در قرآن شریف لا یعلمون در حق منافقان در مواضع واقع شده، از آن جمله سورهٔ بقره: «أَلا إِنَّهُمْ هُمُ اَلسُّفَهاءُ وَ لکِنْ لا یَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۳)؛ آگاه باشید که به درستی که آن منافقان سفهایند، لکن نمی‌دانند. لیکن در این‌ها چون بعض احبار یهود بودند و عبد الله ابن ابی راس برای منافقان که عقل و دانش بسیار داشت، لهذا مولوی قدّس سرّه فرمودند که در حقّ عاقلان ذو فنون اللّه تعالی گفته که علم معرفت و علم نافع ندانستند. /۷۰/

صد هزاران فضل دارد از علوم　　　جان خود را می‌نداند از ظلوم

یعنی همهٔ علوم نظریه می‌داند و خود را ندانست، که من کیم و اگر خود را می‌دانست، پس اللّه را می‌دانست، که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».[1]

جان جمله علمها این است این　　　که بدانی من کیم در یوم دین

که خود را بدانی در یوم جزا، این علم به کار آید و جان بودن این علم در آن روز به ظهور آید. پس یوم دین متعلّق به جان است، یعنی جان علمها در روز دین همین‌که، خود را بدانی در این دار دنیا تا معرفت ربّ حاصل آید.

از اصولیت اصول خویش به　　　که بدانی اصل خود ای مرد مه

ظاهر آن است که از اصول، مراد علم کلام است و اصول فقه نیز می‌تواند شد. از عالم[2] بودن به علم کلام، اصول خویش دانستن بهتر است که اصول تا کلام است و آن ذات حقّ است با جمیع اسماء چون اسماء کثیر بودند، به صیغهٔ جمع تعبیر کرده شد و چون عین و ذات واحد بود، در مصراع ثانی به صیغهٔ واحد تعبیر کرده شد.

قصّهٔ خرّمی اهل سبا و ناشکری ایشان

دادشان چندین ضیاع و باغ و راغ　　　از چپ و از راست از بهر فراغ

ضیاع: زمین، و راغ: کشت.

سلّه بر سر در درختستانشان　　　پر شدی ناخواست از میوه فشان

سلّه: زنبیل. یعنی زنبیل بر سر نهاده اگر کسی می‌رفت در زیر درختان بی‌قصد او، آن زنبیل پر شدی، که چنین وفور میوه که به ادنی حرکت، میوه از درخت می‌افتاد و زنبیل او پر می‌شد.

---

۱. ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان: ج۱، ص۲۷۹؛ لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ: ص۴۳۰.
۲. در اصل: علم.

سگ کلیچه کوفتی در زیر پا　　　تخمه بودی گرگ صحرا از نوا

گشته ایمن شهر و ده از دزد و گرگ　　　بز نترسیدی هم از گرگ سترگ

یعنی صد نخجیران در صحرا بودند، که گرگ از خوردن آن سیر می‌بود، بلکه نوبت به تخمه می‌رسید به سبب زیاده خوردن و او را حاجت آمدن به شهر و دیه نبود، لهذا شهر از او ایمن بود. چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند: شهر و ده از گرگ ایمن بود و همچنین دزد هم نبود که چنان وفور مال بود که کسی را حاجت به دزدی نیفتاد.

مانع آمد از سخنهای مهمّ　　　انبیا بردند امر فاستقم

یعنی انبیاء مأمور شدند به اینکه: «فَاسْتَقِمْ کما أُمِرْتَ» (هود: ۱۱۲)؛ بر امر حقّ مستقیم باش و زیاده‌گویی ترک کن. پس مرا هم زیاده‌گویی نباید و بر سخنهای مهم مستقیم شوم.

آمدن سیزده پیغمبر به نصیحت اهل شهر سبا

که هلا نعمت فزون شد شکر او　　　مرکب شکر ار بخسپد حرّکوا

یعنی مرکب شکر متقاعد شد، پس حرکت دهید مرکب شکر را.

شکر منعم واجب آمد در خرد　　　ورنه بگشاید در خشم ابد

این بیت نصّ است بر آنکه وجوب شکر منعم عقلی است، نه چنان‌که اشعری می‌گوید که شرعی است. لهذا رسل لازم گردانیدند مر اهل سبا را شکر منعم قبل اعتقاد آنها به رسالت رسل و چون‌که وجوب شکر منعم جلی بود، به وجهی که انکار آن مکابره بود، نتوانستند گفتن، که وجوب از آنجا ثابت شد، بلکه گفتند مضرّت ترک شکر، زوال نعمت است. ما نعمت را نمی‌خواهیم و زوال نعمت اختیار کردیم.

شکر نعمت نعمتت افزون کند　　　صد هزاران گل ز خاری سر زند

قال اللّه تعالی: «لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِی لَشَدِیدٌ» (ابراهیم: ۷)؛ البته اگر شکر کنید نعمتها را، البتّه زیاده خواهم داد شما را نعمتها و اگر البتّه کفران نعمت کنید، پس خائف باشید، که به درستی عذاب من شدید است.

جواب قوم، انبیاء را علیه السّلام

قوم گفته شکر ما را برد غول　　　ما شدیم از شکر وز نعمت ملول

غول: دیو بیابانی.

جواب گفتن انبیاء (علیه السّلام) مر قوم را

هرکه او شد آشنا و یار تو　　　شد حقیر و خوار در دیدار تو

هرکه او بیگانه باشد با تو هم　　　پیش تو او بس مه است و محترم

یعنی هرکه آشنا و خیرخواه تو باشد ای مخاطب، او پیش تو حقیر و ذلیل می‌نماید، از صحبت او متنفّر می‌شوی، چنانکه از انبیاء و ناصحان از اولیاء و صالحان. پیش کافران انبیاء حقیرند و پیش فاسقان و منقمس[1] در طلب دنیا ناصحان حقیرند، و نیز هرکه بیگانه و دشمن باشد. چون شیاطین جنّ و انس پیش تو محترم و عزیزند، پس این دو شناعتند، یکی بودن خیرخواه حقیر، دیگر بودن دشمن محترم. /۷۱/

دفع آن علّت بباید کرد زود　　　که شکر با آن حدث خواهد نمود

یعنی شکر به این علّت حادث نمودار شد، بلکه تلخ خواهد نمود.

دفع علّت کن چو علّت خو شود　　　هر حدیث کهنه پیشت نو شود

خو: به فتح کندن و بریدن. حاصل آنکه دفع مرض کن که مرض کندیده و بریده شود. هر حدیث پیش تو نو نماید که از آن علم اسرار حاصل شود، که سابق نبود.

ما طبیبانیم شاگردان حقّ　　　بحر قلزم دید ما را فانفلق

خلاصهٔ این ابیات آن است، چنانکه ابدان را بعض اشیاء نافع و بعضی ضارّ در این حیات دنیا، همچنین انسان را بعض افعال نافعند و بعضی مضرّ در حیات اخرویه، چه، اعیان افعال استعداد اقتضای ایصال به جنّت و نار می‌دارند و این ضرر و نفع افعال در حیات اخرویه که حیات اصلیه است، ظاهر خواهد شد و این حیات را بعض افعال نافع است و بعض مضرّ و این حکم مر افعال را در حدّ ذات وی ثابت است و چنانکه طبیبان طبیعت اشیای نافعه و ضارّ[2] ابدان را در حیات دنیاویه بیان می‌کنند تا بدن از عروض مرض در حیات دنیا مصون باشد، همچنین انبیاء و رسل مضرّات و نافعات حیات اخروی بیان می‌فرمایند تا به عمل به آن انسان مصون باشد از رنج و الم در آخرت.

پس انبیاء و رسل شفیق محض‌اند و ارسال ایشان عین رحمت الهیه است، که ایشان را فرستاده،

---

۱. در اصل: منعمش.

۲. در اصل: + و.

تا بندگان بدانند افعال نافعه و ضارّه، که موجب راحت و رنجند در آخرت، که حیات اصلیه است. و فرق میان طبیبان طبیعت و طبیبان رسل آن است که طبیبان طبیعت بر سبیل ظن از نبض و بول حکم می‌کنند، گاهی مطابق واقع نمی‌باشد. و اما انبیاء و رسل پس دلیل ایشان وحی است و وحی مفید قطع است و احتمال غلط ندارد، پس عدم[۱] متابعت ایشان کمال حماقت است. و از اینجا ظاهر شد که حسن و قبح در افعال ذاتی و عقلی[۲] است و شرع[۳] کاشف از آن است، نه آنکه مثبت حسن و قبح است. و شیخ اکبر قدّس سرّه بر بودن حسن و قبح عقلی نصوص فرموده‌اند.

«بحر قلزم دید ما را فانفلق» یعنی حقّ، ما را دید، که ما بحر قلزم بودیم جامع علوم، پس شکافته شد آن بحر به علوم حقّ از عطای حق، پس ریخته می‌شوند علوم از ما بر طالبان.

دستمزدی می‌نخواهیم از کسی　　　دستمزد ما رسد از حقّ بسی

قال اللّه تعالی حکایت از رسل: «فَما سَأَلْتُکُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِیَ إِلاّ عَلَی اَللّهِ» (یونس: ۷۲) سؤال نمی‌کنم بر این تبلیغ و هدایت اجرت را، از شما نیست اجر من مگر بر اللّه تعالی.

معجزه خواستن قوم از پیغمبران علیه السّلام

چون شما بستهٔ همین خواب و خورید　　　همچو ما باشید و در ده می‌چرید

این است که اللّه تعالی حکایت می‌کند از کفار: «ما هذا إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یأْکلُ مِمّا تَأْکلُونَ مِنْهُ وَ یشْرَبُ مِمّا تَشْرَبُونَ» (مؤمنون: ۳۳)؛ نیست این مدّعی رسالت مگر بشر مثل شما، می‌خورد از آنچه می‌خورید و می‌نوشد از آنچه می‌نوشید. «ما لِهذَا اَلرَّسُولِ یأْکلُ اَلطَّعامَ وَ یمْشِی فِی اَلْأَسْواقِ» (فرقان: ۷)؛ چیست این رسول را که می‌خورد طعام را و مشی می‌کند در بازارها.

دعوی ما را شنیدید و شما　　　می‌نبینید این گهر در دست ما

حاصل آن است که دعوی ما بدیهی است حاجت دلیل و امتحان ندارد، مگر آنکه کوری دل مانع است از تصدیق این بدیهی، که امر نبوّت ظاهر البرهان و ظاهر السّلطان است، چنانکه شیخ محبّ اللّه نیز فرمودند قال اللّه تعالی:«لا تَعْمَی اَلْأَبْصارُ وَ لکنْ تَعْمَی اَلْقُلُوبُ اَلَّتِی فِی اَلصُّدُورِ» (حج: ٤٦)؛ نابینا نیست ابصار این‌ها، لیکن نابینا است دلهایی که در سینه‌ها است. /۷۲/

---

۱. در اصل: + است.

۲. در اصل: عقل.

۳. در اصل: شرح.

انصتوا بپذیر تا بر جان تو　　　آید از جانان جزای انصتوا

یعنی پیش نصیحت رسل سکوت باید تا نصیحت اثر کند و قیل و قال در آن نباید کرد قال اللّه تعالی: «إِذا قُرِئَ اَلْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا» (اعراف: ۲۰٤)؛ وقتی‌که قرآن خوانده شود پس مستمع باشید آن را و ساکت باشید. فقها گویند که این نازل در حقّ مقتدیان است و به لسان اشارت معنی آن است که در آن قیل و قال نباید و به سمع قبول باید شنید.

گر نخواهی نکس پیش این طبیب　　　بر زمین زن زود سر را ای لبیب

نکس: بازگشتن آن بیماری که از آن صحّت یافته.

گفت افزون[را]تو بفروش و بخر　　　بذل جان و بذل جاه و بذل سر

ای، گفتار زیاده را رها کن در خرج کردن جان و جاه و سر را، و بخر مربوط به مصراع دوم است.

چون طبیبان را نگه دارید دل　　　خود ببینید و شوید از خود خجل

در معنی لفظ دل مقدم است بر[1] طبیبان، یعنی چون دل طبیبان را نگهدارید و به ادب و اخلاص پیش طبیبان باطنی بیایید و حقیقت خود را معاینه بکنید و از خود نادم و خجل شوید، که ما در کدام افکار افتاده بودیم.

متّهم داشتن قوم، انبیاء را علیه السّلام

مغز خر خوردیم تا ما چون شما　　　پشّه را داریم همراز هما

مغز خر خوردن کنایه از احمق شدن است، کفره به طریق استفهام می‌گویند که آیا مغز خر خورده‌ایم یا[2] احمق شده‌ایم تا مثل شما پشه را همراز هما که کنایت از حقّ است داریم.

غالبا ما عقل داریم این قدر　　　گندنا را می‌شناسیم از گزر

گندنا به فتح کاف فارسی یعنی تیره که میانهٔ ترب و پیاز کارند. (ولی محمّد رحمه اللّه)

حکایت خرگوشان که خرگوشی را به رسالت پیش فیل فرستادند که بگو که من رسول ماه آسمانم در پیش تو، که از این چشمهٔ آب حذر کن چنانچه در کتاب کلیله دمنه آمده

ورنه منتان کور گردانم ستم　　　گفتم از گردن برون انداختم

---

۱. در اصل: در.

۲. در اصل: تا.

میر نور اللّه رحمة اللّه[علیه] گفته، ستم اینجا به معنی دیده و دانسته است، انتهی. پس معنی آن باشد که از چشمهٔ من اگر نروید، شما را دیده و دانسته کور خواهم کرد.

خرگوش می‌گوید پیغام گفتم، از گردن خویش عهده رسالت برون انداختم، که بر من نیست مگر بلاغ رسالت و آنچه که ولی محمّد (رح) گمان کرده که بر این تقدیر معنی آن شود که دیده و دانسته این ظلم کور کردن بر خود گیرم حشو و لاطائل است و غفلت است و نیز تواند که ستم به معنی ظلم شما باشد، یعنی ظلم شما که بود که از چشمهٔ من آب می‌خورید گفتم و از گردن، بار نصیحت انداختم.

جواب گفتن انبیاء علیه السّلام طعن ایشان را و مثل آوردن ایشان را

ای دریغا که دوا در رنجتان گشت زهر و قهر جان آهنجتان

آهنج با هاء قبل نون زده به معنی کشیدن است و اینجا به معنی قهرکننده. /۷۳/

چون بت سنگین شما را قبله شد لعنت و کوری شما را ظلّه شد

این جواب رسل است و جماعت کافران را، که گفته بودند که این آب و گل و را مناسبت با خالق نیست، پس رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم چگونه باشد. و می‌فرمایند که بت سنگین را شما معبود خود ساختید و این بت را انباز حقّ کردید و مثل او گردانیدید و این را مستبعد ندانستید، با وجود آنکه عقل به استحالهٔ آن حکم می‌کند و این را بعید دانستید که عاقل جاندار همراز حقّ باشد. این نیست مگر حماقت کلّیه و این آن علّت است، بلکه این اثر لعنت است که از بت‌پرستی به شما رسید.

عاشق خویشند و صنعتگر ز خویش دمّ ماران را سر مار است کیش

یعنی عاشق خویشند این منکران و صنعت خویش را که بت است عاشقند دم مار را و سر مار دین و کیش است.

آن‌چنان گوید حکیم غزنوی در الهی‌نامه گر خوش بشنوی

کم فضولی کن تو در حکم قدر در خور آمد شخص خر با گوش خر

بیت وی این است که تو فضولی از میان بیرون برو، گوش خر در خور است با سر خر.

دیده و دل هست بین الأصبعین چون قلم در دست کاتب ای حسین

إصبع لطف است و قهر اندر میان کلک دل با قبض و بسطی زین بنان

در حدیث واقع است، «قلب المؤمن[۱] بین اصبعین[۲] من أصابع الرّحمن یقلّبها[۳] کیف یشاء»[٤]؛ قلب مؤمن میان دو انگشت است از انگشتان رحمان، تقلیب می‌کند آن را به هر کیفیت که خواهد. و مولوی تمثیل دادند بودن قلب را در اصبعین رحمان به بودن قلم در دست کاتب، که قلم تقلیب از دست کاتب می‌یابد و این تمثیل، مرکب هم می‌تواند شد و تشبیه مفردات هم می‌تواند شد، که دل مشبّه به قلم باشد و اصبع رحمان به اصبع کاتب و اوّل اولی است.

و مولوی قدّس سرّه در بیت تالی اصبع رحمان را به لطف و قهر تفسیر فرمود و حاصل آن شد که قلب مسخّر لطف و قهر رحمان است. گاهی به لطف حرکت دهد، پس بسط در دل پیدا شود و سعادت عارض گردد و گاهی به قهر حرکت دهد، پس قبض و شقاوت پدید آید.

جمله قصد و جنبشت زین اصبع است   فرق تو بر چارراه مجمع است

چون دل مانند قلم در اصبع رحمان است، پس قصد قلب و جنبش او از اصبع رحمان است. چون جنبش قلم از اصبع کاتب و چون اصبع، اصبع لطف و قهر است، پس گاهی قصد و جنبش به لطف باشد، آن زمان سعادت پیدا آید و چون به قهر باشد، آن زمان شقاوت پیدا آید و میان هر دو فرق نمی‌تواند شد که قصد و جنبش به لطف است یا به قهر، مگر در حشر. این است معنی مصراع ثانی.

و از چارراه، مجمع حشر مراد است. اینکه گفته شد حاصل تقریر شیخ عبد اللّطیف است.

و قول شیخ ولی محمّد، که او از تشبیه دل به قلم غافل مانده است، که فرق را به معنی امتیاز گرفته محصل دریافته نمی‌شود، که تشبیه به قلم در بودن مسخّر اصبع است و آن باقی است، از او غفلت نیست. و ولی محمّد خود گفته که فرق اینجا به معنی سر است؛ زیرا که در این ابیات تشبیه دل است به قلم و رفتار قلم نیست، مگر به سر و از چارراه، مراد ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت است، که هر چارراه به سوی حقّ است که مشاهدهٔ حقّ در هر واحد از این چهار به نحو دیگر است.

و مراد از مجمع، حقیقت انسان است و اضافت چارراه سوی مجمع، اضافت مظروف سوی

---

۱. در اصل: المؤمنین.

۲. در اصل: الاصبعین.

۳. در اصل: یقلبها.

٤. ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو، کتاب السنه: ص۱۰۱، با اختلاف؛ مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول: ج۱۰، ص ۳۹٤.

ظرف است و حاصل برآورده که ای قلم دل جمله قصد و جنبش تو از انگشت حقّ است، که به سر در چارراه مذکور سیر کنی و در هر یکی از مشاهدهٔ ذات و عجایب کمالات می‌نمایی.

و بر این تقریر لا بدّ که مراد از دل، دل عارف باشد و در این سیر بودن دل در انگشت حقّ را دخل معلوم نمی‌شود تثنیه اصبعین که لطف و قهراند از از نظر خود مغمض ساخته و تشبیه به قلم در تسخّر است و نه در بودن سیر به سر تا این تشبیه دلیل باشد. چنانکه از فرق، سر مراد است و تقریر اوّل که مذکور شد اوجه و احسن است، کما لا یخفی.

این حروف حالهات از نسخ اوست　　　عزم و فسخت هم ز عزم فسخ اوست

چون دل به قلم مشبّه شد، پس احوال وارده بر دل از قصد و جنبش مشبّه به حروف گردانیده شد و حاصل آنکه این حالهای متوارده بر دل که گاهی قصد و جنبش سوی چیزی می‌کند گاهی به ضدّ او می‌کند، این‌همه از فسخ اصبعین رحمان است و تمام عزم و فسخ دل از عزم و فسخ رحمان است، چنانکه این آیه شاهد است به آن: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ یشاءَ اَللّٰهُ» (انسان: ۳۰)؛ مشیت شما متعلّق نمی‌شود به چیزی مگر آنکه مشیت کند اللّٰه تعالی به آن.

جز نیاز و جز تضرّع راه نیست　　　زین تقلّب هر قلم آگاه نیست

یعنی چون حالات شخص و عزم و فسخ او همه از دست حقّ سبحانه است، پس شخص را باید که همیشه در نیاز و تضرّع باشد، به ترس آنکه اصبع حقّ به چه حال گردانیده است مر دل را، برای اینکه هر دل را از تقلّب آگاهی نیست، که تقلّب او به خیر باشد یا به شرّ.

این قلم داند ولی بر قدر خود　　　قدر خود پیدا کند در نیک و بد

یعنی این تقلّب قلم دل را دل می‌داند و لیکن به مرتبهٔ خود در علم بعضی به انغماس خود در انظار و اتباع این تقلّب دل را نمی‌داند که از کجا است. چنانکه معتزله‌اند و بعضی به تقلید ایمانی می‌دانند که این تقلّب از حقّ است سبحانه تعالی، چنانکه عامّهٔ اهل سنت و جماعت. و بعضی به کشف می‌دانند لیکن بر سبیل اجمال که این تقلّب از تقلّب اصبعین حقّ است، چنانکه عامّهٔ اولیای اهل سنّت و جماعتند. و بعضی به انکشاف عین ثابت خود به تفصیل می‌دانند و ایشان اخصّ خواص اهل سنّت و جماعتند. پس انسان را باید که قدر و منزلت عالیه پیدا کند و در معرفت هر نیک و بد که سوی آن قلب منقلب است، که به کشف بداند تا حزن و ترس برخیزد و الاّ نباید که همیشه در ترس و حزن باشد.

آنچه در خرگوش و پیل آویختند   تا ازل را با حیل آمیختند

این مقولهٔ رسل است در جواب مثل آوردن منکران. و حاصل آنکه در این مثل قیاس حال ما با خرگوش و پیل باطل است، که قیاس یک ضدّ بر ضدّ وی است، تا این حال رسید که گویا ازل و ابد را در یک حکم کردند و این باطل است و یا این معنی باشد که شور و شغب را مستمرّ ساختند، گویا ازل و ابد را جمع کردند که از ازل تا ابد بر یک حال مستمرّه‌اند و این بیت مربوط با لاحق خود.

بیان آنکه هرکس را نرسد مثل آوردن خاصّه در کارخانهٔ الهی، که نامتناهی است

آن مثل آوردن آن حضرت است   که به علم و سرّ و جهر او آیت است

اینجا دو احتمالند، یکی آنکه لفظ آوردن موقوف باشد و لفظ آن مضاف سوی حضرت و معنی ظاهر است که مثال آوردن مر جناب حقّ را کار حضرت حقّ است که عالم سرّ و جهر است، پس او به اقتضای عالم مثال آرد، نه امثال منکران احمقان. و احتمال دیگر آن است که لفظ آن موقوف باشد و لفظ آوردن مضاف سوی آن. و حاصل آنکه آن مثل آوردن آن حضرت است، نه آوردن شما، که او علم سرّ و جهر دارد، پس آوردن او حقّ است نه آوردن شما و مرجع، هر دو احتمال واحد است و محمّد رضا گفته لهذا حقّ تعالی فرمود: «وَ لِلّٰهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلی» (نحل: ۶۰).

موسی آن را که عصا دید و نبود   اژدها بد سرّ او لب برگشود

قال اللّه تعالی: «وَ ما تِلْک بِیمِینِک یا مُوسی» (طه: ۱۷)؛ این چیست در دست راست تو یا موسی؟ «قالَ هِی عَصای أَتَوَکَّؤُا عَلَیها وَ أَهُشُّ بِها عَلی غَنَمِی وَ لِی فِیها مَآرِبُ أُخْری» (طه: ۱۸)؛ گفت این عصای من است، تکیه می‌کنم بر آن در قیام و در مشی و نگهبانی می‌کنم به آن بزهای خود را و برای من در این عصا منافع دیگرند. «قالَ أَلْقِها یا مُوسی * فَأَلْقاها فَإِذا هِی حَیةٌ تَسْعی» (طه: ۱۹-۲۰)؛. گفت اللّه تعالی بینداز آن عصا را ای موسی. پس انداخت او را بر زمین، پس ناگاه که آن عصا مار است به حالی که حرکت می‌کند. «قالَ خُذْها وَ لا تَخَفْ سَنُعِیدُها سِیرَتَهَا ٱلْأُولی» (طه: ۲۱)؛ گفت اللّه تعالی بگیر تو او را و ترس مکن. قریب است که اعاده خواهیم کرد آن را سیرت اولای او، که عصا خواهد شد.

پس موسی علیه السّلام آن را چوب دانست و ندانست سر آن را و آن سر آن است که شیخ اکبر قدّس سرّه فرمود، که اینجا عین واحد است، نیست ظهور مگر به صورت و چنانکه او به لباس صورت چوب برآمد، چوب و عصا گردید، گاهی به صورت مار برآمد، مار نام باشد لهذا اللّه

تعالی فرمود: «سَنُعِيدُها سِيرَتَهَا ٱلْأُولى» (طه: ۲۱)، پس معلوم شد که نیست اینجا اختلاف مگر به سیرت و صورت، نه در حقیقت قابلهٔ این صور.

مثل زدن قوم نوح (علیه السّلام) به استهزا در کشتی ساختن

نوح اندر بادیه کشتی بساخت   صد مثل گو از پی تسخر بتاخت
در بیابانی که چاه و آب نیست   می‌کند کشتی چه نادان ابلهی است
آن یکی می‌گفت این کشتی بتاز   وان یکی می‌گفت پرش هم بساز

این مصراع مع ما بعد وی از ابیات تفصیل است مر این قول اللّه تعالی است: «وَ يَصْنَعُ ٱلْفُلْكَ وَ كلَّما مَرَّ عَلَيهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ» (هود: ۳۸)؛ و می‌ساخت نوح علیه السّلام کشتی را و هروقت که می‌گذشت بر وی گروهی از قوم وی تسخر می‌کردند از نوح علیه السّلام و این تسخر را مولوی تفصیل فرمودند. /۷٤/

او همی‌گفت این به فرمان خداست   این به چربکها نخواهد گشت کاست

آنچه مذکور است از جواب نوح علیه السّلام در قرآن، این است: «قالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنّا فَإِنّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كما تَسْخَرُونَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يأْتِيهِ عَذابٌ يخْزِيهِ وَ يحِلُّ عَلَيهِ عَذابٌ مُقِيمٌ» (هود: ۳۸- ۳۹)؛ گفت نوح علیه السّلام در جواب تسخر آنها، اگر تسخر می‌کنید از ما، به‌درستی که ما تسخر می‌کنیم از شما، یعنی وقت رسیدن جزاء آن‌چنان‌که تسخر می‌کنید در این حال، پس قریب است که خواهید دانست آن را، به که خواهد رسید عذابی که مهان خواهد ساخت آنها را و حلول کند بر وی عذاب مستمرّ. و معنی بیت آن است که این ساختن برای امر حقّ است که کشتی بساز برای نجات مؤمنان از غرق و کافران غرق خواهند شد و این چون‌که امر الهی است، به چربکهای شما و تسخرهای شما کم نخواهد شد.

حکایت آن دزد که حفره می‌کند و می‌گفت دهل می‌زنم

در غلط افتاده‌ای ای نیم خام   پخته شو در آتش او و السّلام

مقولهٔ رسل است در جواب منکران در رد آن، یعنی در غلط افتاده‌ای ای نیم خام، در آتش عشق درآ و این انکار را بگذار و پخته شو. و در بیت سابق[1] می‌فرمایند:

---

۱. در اصل: تالی.

آن دروغ است و کژ و بر ساخته   سرّ آن کژ را تو هم نشناخته

که این مثل دروغ است، نه خرگوش از پیلان گفت و نه پیلان پرسیدند، پس بر این دروغ بنای کار نباید کرد و سرّ این مثل هم نشناختند، تا بدانند که این مثل در حقّ کیست و تفصیل سرّ این مثل در ابیات تالیه است.

جواب آن مثل که منکران گفتند که از رسالت خرگوش پیغام پیل را از ماه آسمان

سرّ آن خرگوش دان دیو فضول   که به پیش نفس تو آمد رسول

سرّ مثل این است که شیطان پیش نفس تو رسول شده آمد و نفس را بازداشت از آب حیوان که شرایع رسلند، پس در موت ابدی انداخت، پس این مثل در حقّ شما است ای منکران و حال به آن پیل ماند.

این چه ماند آخر ای کوران خام   یا مهی که شد زبونش خاص و عام

یعنی رسالت رسل از حقّ است و چون شما تشبیه دادید این رسالت را به رسالت خرگوش از ماه پس حقّ را مثل ماه دانستید و این غلط عظیم است و کوری شنیع. شاید آن قوم، ماه‌پرست باشند، که ماه را عظیم مثل اللّه تعالی می‌دانستند در معبودیت. پس رسل، کوری این‌ها بیان فرمودند و الاّ نه در نفس و این تمثیل حقّ به ماه به وجهی که موجب کوری باشد، ظاهر نمی‌شود.

آفتاب آفتاب آفتاب   آنچه می‌گویم مگر هستم به خواب

شیخ افضل گفته که آفتاب الوهیت نور می‌بخشد آفتاب نبوّت را و آفتاب ولایت را، پس آفتاب آفتاب آفتاب ذات حقّ است جلّ و علا. شاید که این شیخ از ولایت، ولایت غیر نبیّ مراد داشته و الاّ نه، ولایت نبیّ افضل است از نبوّت و اگر ولایت نبیّ گرفته شود، پس از آفتاب ثانی، ولایت نبیّ مواد داشته و از آفتاب ثالث، نبوت او. و می‌تواند که از آفتاب ثالث، جرم آفتاب و از آفتاب ثانی، نور او و از آفتاب اوّل، خالق آن هر دو، که ذات حقّ است. و حاصل مصراع ثانی آنکه ذات حقّ را با آفتاب تعبیر کردم، این باعث بیهوشی است، که در آن آداب باقی نمی‌ماند، بلکه این تعبیر نباید.

صد هزاران شهر را خشم شهان   سرنگون کرده‌ست ای بدگوهران

مصداق این آیت است. «وَ کَمْ مِنْ قَرْیَةٍ أَهْلَکْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَیاتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ» (اعراف: ٤) بسیار قریه است که هلاک کردیم آن قریه‌ها را پس رسید آن قریه را عذاب ما به وقت شب و یا حالی که قیلوله می‌کنند میان روز.

بنگرید ای مردگان بی‌حنوط　　　در سیاستگاه شهرستان لوط

حنوط: خوش‌بو که به مرده می‌اندازند.

کیست کاو نشنید آن طوفان نوح　　　یا مصاف لشکر فرعون و روح

ظاهر آن است که مراد از روح، موسی علیه السّلام است، یعنی مصاف لشکر فرعون و لشکر موسی علیه السّلام، که موسی علیه السّلام از ادناس بدنیه و بشریه پاک بود، پس لفظ روح بر او اطلاق کرده شد و بعض گفته‌اند که مراد جبرئیل است علیه السّلام، که وقت غرق لشکر فرعون جبرئیل علیه السّلام آنجا حاضر بود. /۷۵/

صدّقوا رسلا کراما یا سبا　　　صدّقوا روحا سباها من سبا

تصدیق کنید رسولان کریمان را ای اهل سبا. تصدیق کنید روح را که برده است در قید خود آن روح را کسی که برده است و روح تعبیر از رسل است و ایشان را به کار خود برده است از این عالم دنیا.

صدّقوهم هم شموس طالعة　　　یؤمنوکم من مخازی القارعه

تصدیق کنید آن رسل (علیهم السّلام) را، آن رسل آفتابهای هدایت طالع‌اند و چون تصدیق خواهید کرد، امن خواهند داد از زیانهای قیامت.

صدّقوهم هم بدور زاهره　　　قبل ان یلقوکم بالسّاهرة

تصدیق کنید آن رسل را، آنها به درهای روشنند، قبل آنکه ملاقات کنند شما را در زمین قیامت.

صدّقوهم هم مصابیح الدّجی　　　اکرموهم هم مفاتیح الدّجی

تصدیق کنید آن رسل را، آن رسل چراغهای تاریکی‌اند، اکرام کنید آن رسل را، آن رسل مفاتیح امیدند، که امید از آنها حاصل خواهد شد.

صدّقوا من لیس یرجوا خیرکم　　　لا تضلّوا لا تصدّوا غیرکم

تصدیق کنید آن‌کس را که امید ندارد احسان شما را و گمراه نشوید به تکذیب رسل و مانع نشوید غیر خودها را از ایمان به رسل.

بیان معنی حزم و مثال مرد حازم

آن عدوّی کز پدرتان کین کشید　　　سوی زندانش ز علّیین کشید

قال اللّه تعالی: «وَ یا آدَمُ اُسْکنْ أَنْتَ وَ زَوْجُک اَلْجَنَّةَ فَکلا مِنْ حَیثُ شِئْتُما وَ لا تَقْرَبا هٰذِهِ اَلشَّجَرَةَ فَتَکونا مِنَ اَلظّالِمِینَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا اَلشَّیطانُ لِیبْدِی لَهُما ما وُورِی عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما وَ

قالَ ما نَهاکما رَبُّکما عَنْ هذِهِ اَلشَّجَرَةِ إِلاّ أَنْ تَکونا مَلَکینِ أَوْ تَکونا مِنَ اَلْخالِدِینَ» (اعراف: ۱۹)؛ و یا آدم ساکن شو تو و زن تو جنّت را و بخورید از هرجا که خواهید و قریب نشوید این درخت را، پس خواهید شد از ظالمان، پس وسواس انداخت آن هر دو را شیطان، تا ظاهر گرداند مر آن هر دو را آنچه که مستور ساخته شده بود از عورات این هر دو و گفت نه، نهی کرده است شما را از این شجر، مگر برای اینکه شوید هر دو فرشته در عدم حاجت به اکل و شرب، یا خواهید شد از خالدان در این جنت.

و این آیه تفصیل آیهٔ سورهٔ طه است: «قالَ یا آدَمُ هَلْ أَدُلُّک عَلی شَجَرَةِ اَلْخُلْدِ وَ مُلْک لا یبْلی» (طه: ۱۲۰)؛ پس گفت شیطان آیا دلالت کنم بر شجرهٔ خلد، که به آن خلود در جنّت حاصل شود و شجرهٔ ملک که کهنه نشود.

و شیخ اکبر قدّس سرّه در فصل هشتم از باب شصت و نهم و ثلاث مائة در تحقیق این مقام می‌فرماید: آن چیزی که نسیان کرد آنها را آدم علیه السّلام، این است که اللّه تعالی گفته بود او را: «إِنَّ هذا عَدُوٌّ لَک وَ لِزَوْجِک« (طه: ۱۱۷)؛ پس نسیان کرد آدم (علیه السّلام) عداوت ابلیس را، پس قبول کرد نصیحت او را و هرگاه که دانست ابلیس که آدم (علیه السّلام) محفوظ است از اللّه تعالی و دید که اللّه تعالی نهی کرد او را از قرب شجره، نه قرب ثمر او، آمد ابلیس او را به صورت اکل نه به صورت قرب، زیرا که ابلیس دانسته بود که آدم نخواهد کرد قرب را، برای اینکه اللّه تعالی نهی کرده است او را از قرب شجره، پس آورد او را ثمر آن، پس خورد زوجهٔ او حوّا.

و ابلیس کذوب بود در قول وی: «هَلْ أَدُلُّک عَلی شَجَرَةِ اَلْخُلْدِ وَ مُلْک لا یبْلی» (طه: ۱۲۰)؛ و نگفت ابلیس که خلود کدام وقت خواهد شد و گردانید این خلود را از خاصّه این شجره، مر آن کس را که خورد از آن، پس مورث شد اکل این شجره مر اجتبای الهی را، پس هابط گردانید آدم را در زمین برای خلافت، برای تصدیق آنچه که گفته بود ملائکه را: «إِنِّی جاعِلٌ فِی اَلْأَرْضِ خَلِیفَةً» (بقره: ۳۰)، و هابط گردانید حوّا را برای نسل و هابط گردانید ابلیس را برای اغوا، تا جائز گردد بر خود جمیع آنچه که اغوا کرد به آن بنی‌آدم را. پس در این هنگام عام شد رحمت بنی‌آدم را، پس گردانید اللّه تعالی هر مخالفت را که می‌شود از انسان از القای عدو و اغوای او، انتهی.

و متلو[1] این کلام تحقیق اسرار کرد، پس از این کلام ظاهر شد که آدم به قصد خود ارتکاب

---

۱. در اصل: متلوا.

منهی عنه نکرد، بلکه نهی را نهی از قرب دانست، نه از اکل و این خطا بود و این ذنب نبود. و نیز ظاهر شد که ابلیس اگرچه از این قول خود قصد اغوا کرد، لیکن این موجب خلود و اجتبای او گشت، چنانکه در بیت ثالث عشر و ثلاث مائة گفت هرگاه که نشأت انسانی ظاهر شد اوّلا در جنّت و اتفاق افتاده هبوط آن نشأت انسانیه سوی زمین برای خلافت، نه برای عقوبت معصیت، زیرا که عقوبت حاصل شد به ظهور سوأت و اجتباء، و توبه حاصل شد به آموختن کلمات، پس جهت عقوبت نماند و نه باقی ماند مگر نزول برای خلافت، پس بود هبوط او برای تکریم.

کردشان آنجا برهنه خوار و زار　　　سالها بگریست آدم زار زار

چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «فَلَمّا ذاقَا اَلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَ طَفِقا يخْصِفانِ عَلَيهِما مِنْ وَرَقِ اَلْجَنَّةِ» (اعراف: ۲۲)؛ پس هرگاه چشیدند آدم و زوجهٔ او شجره را، ظاهر شد عورات ایشان و قریب شدند و قصد کردند که بچسبانند بر عورات خود از برگهای جنّت و از این بیت ظاهر شد که برهنه و ظاهر شدن سوأت و عورت ایشان جزاء [است] چنانکه دانستی در کلام شیخ اکبر قدوة محققان.

که ز اشک چشم او رویید نبت　　　که چراست اندر جریده لاست ثبت

احتمال دارد که مراد از «لا» عدم امتثال باشد و «جریده» به معنی دفتر و اینجا مراد اعیان ثابتند به استعداد خود، که ثبوت دارند پیش از وجود در علم الهی، و علم الهی به آن متعلّق است و مصراع ثانی تعلیل مصراع اوّل است و حاصل آن که اشک برای آن جاری است که چرا در دفتر عین ثابت من این عدم امتثال بود، یعنی عین من این استعداد «چرا» داشت، پس این شکایت عین خود است نه شکایت قضا، که قضای حقّ عین صواب و حکمت است، که بر طبق استعداد عین است و قصور که هست از عین من است و احتمال دارد که از «لا» نهی، «لا تَقْرَبا هذِهِ اَلشَّجَرَةَ» (بقره: ۳۵)، مراد باشد.

پس از «جریده»، لوح مراد باشد و حاصل آنکه چرا نهی لا تَقْرَبا در جریدهٔ او ثبت یافت و این توجیه نیز وجیه است، مگر آنکه موهم است مر اعتراض[1] را بر ناهی که چرا نهی کرد و عدم رضا به وقوع این تکلیف. و ممکن است بر تقدیر ارادهٔ این نهی حاصل آن باشد که نهی به این لفظ چرا باشد، که به اغوای شیطان به تأویل رفته متمثّل نشدم. چرا به لفظ دیگر نشد که قابل تأویل بود.

و شیخ ولی محمّد گفته که مراد از «لا» هستی موهوم است، که در حقیقت عدم است و

---

۱. در اصل: اعراض.

حاصل برآورده که گریستن آدم علیه السّلام به جهت آن بود که چرا از هستی حقیقی در این هستی موهوم به جهت خوردن شجره از اغوای ابلیس آمد و این تکلّف محض است، که کلام را از جمله ملغی[1] می‌گرداند و عجب است از این تنازع که گفته که بر این تقدیر اصلا مجاز نیست و نیز از کلامش مستفاد می‌شود که سابق از اکل شجره در هستی حقیقی بود، بعد اکل در هستی موهوم شد و این مفهوم نمی‌شود از هستی حقیقی، چه، اراده کرده اگر هستی حقّ اراده است معنی آنکه فانی در حقّ شده باقی به بقاء اللّه بود، پس مراد از هستی موهوم چیست، اگر مراد داشته هستی مغایر هستی حقّ که در بقا بعد الفنا حاصل می‌شود، پس این کمال است، سبب از عدم امتثال نهی نمی‌تواند شد و اگر از هستی موهوم مراد داشته، آن هستی که توهّم کرده شد که مغایر هستی حقّ است بالذات، پس این شرک خفی است، افتادن آدم علیه السّلام در این شرک خفی نمی‌تواند شد. غرض که مرادش معلوم نمی‌شود که چه اراده کرده است از هستی حقیقی و هستی موهوم.

کاو همی‌بیند شما را از کمین　　　که شما او را نمی‌بینید هین

قال اللّه تعالی: «إِنَّهُ یراکُمْ هُوَ وَ قَبِیلُهُ مِنْ حَیثُ لا تَرَوْنَهُمْ» (اعراف: ۲۷)؛ به درستی که می‌بیند آن ابلیس و گروه او شما را، جایی که نمی‌بینید شما آنها را. /۷۶/

گفت ان عدتم کذا عدنا کذا　　　نحن زوّجنا الفعال بالجزا

قال اللّه تعالی: «عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یرْحَمَکُمْ وَ إِنْ عُدْتُمْ عُدْنا وَ جَعَلْنا جَهَنَّمَ لِلْکافِرِینَ حَصِیراً» (اسراء: ۸)؛ قریب است که ربّ رحمت کند بر شما به این وجه که توفیق توبه دهد و یا بدون توبه عفو فرماید و اگر باز عود کنید بعد این رحمت، عود کنیم در جزا، گردانیدیم جهنّم را برای کافران زندان.

ما زوج گردانیم افعال را با جزا، فعل حسن را جزا ایصال ثواب است و فعل بد جزا یا مغفرت است و یا انتقام، پس مؤمن را ترس از انتقام باید در جای مغفرت و این است معنی: الایمان بین الخوف و الرّجاء، و این مراد نیست که فعل انتقام به ایصال جزای بد لازم است تا مذهب اهل اعتزال گردد.

باز چون پروانهٔ نسیان رسید　　　جانتان را جانب آتش کشید

ظاهر آن است که لفظ پروانه مضاف سوی نسیان است. مراد از پروانه، منشور حاکم است، چنانکه میر نور اللّه گفته و معنی ظاهر است و بر این تقدیر در بیت تالی انتقال است از لفظ پرواز

---

۱. در اصل: بلغا.

سوی پروانه که حیوان است و حکم ولی محمّد اینکه این توجیه مراد مولوی نیست، رجم به غیب است و تشبیه توبه‌شکن در دفتر ششم به پروانهٔ حیوان حجّت نمی‌تواند شد بر آنکه در این بیت نیز مراد آن باشد. و این شارح خود اختیار کرده که کسرهٔ پروانه، کسرهٔ اضافت نیست، بلکه برای حفظ وزن است و غرض تشبیه توبه‌شکن به پروانهٔ حیوان است و چون برای تشبیه نه برای شرط، یعنی باز توبه‌شکن همچو پروانهٔ نسیان رسید و بر تقریر این شارح بیت تالی مربوط به این بیت است و در او انتقال نیست، لیکن ذوق از این معنی منع[1] دارد و نیز مناسب این شارح بود که می‌گفت کسرهٔ پروانه، کسره برای وحدت است، نه برای ضرورت وزن شعر، کما لا یخفی.

چند اندر رنجها و بلا گفت از دامم رها کن ای خدا

قال اللّه تعالی: «وَ إِذا مَسَّ اَلنّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذا أَذاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (روم: ۳۳)؛ وقتی‌که آدمیان را مضرّت از سختی و بیماری رسد و فقر، یاد کنند اللّه را به دعا درحالی‌که رجوع‌کننده‌اند به دل سوی او تعالی، پس بعد آن وقتی‌که ذائق گرداند آنها را از نزد خود رحمت را، که زائل شود مضرّت و نعمت آید مقام مضرّت، پس یک گروه از ایشان شریک می‌کنند به ربّ خودها.

و شرک[2] به دو وجه است، یکی شرک جلی، که بعد رسیدن رحمت، عبادت اصنام و مثل آن کنند. و دیگر شرک خفی، که این رحمت و دفع رنج را نسبت به سوی افعال خود کنند و از مسبّب الاسباب، که ربّ العالمین است، غافل شوند[3].

حکایت نذر کردن سگان هر زمستان که چون تابستان آید خانه بسازیم از بهر زمستان

زفت کردد پا کشد در سایه‌ای کاهلی سیری غری خودرایه‌ای

غر مرد غافل و مرد ناآزموده‌کار و در بعض نسخ «مر غری و خواهری خودرایه‌ای»، بر این نسخه غر به معنی فاحشه است.

شکر نعمت خوش‌تر از نعمت بود شکرباره کی سوی نقمت رود

می‌تواند که مصراع اول بیان وجه آن باشد، نعمت احتمال زوال دارد، پس نقمت آید و شکر

۱. در اصل: مخ.
۲. در اصل: مشرک.
۳. در اصل: شود.

سوی نقمت نمی‌کشد و به آن نعمت باقی می‌ماند و معنی مصراع ثانی آنکه، کسی که بارهٔ او یعنی اسب او شکر است و بر اسب شکر سوار گشته، سوی نقمت نخواهد رسید، کذا فی شرح[1] الشّیخ افضل و احتمال دارد که بارهٔ او به معنی دوست باشد.

منع کردن منکران انبیاء را علیه السّلام از نصیحت کردن و حجّت آوردن به طریقهٔ جبریان

قفل بر دلهای ما بنهاد حقّ　　　کس نداند برد بر خالق سبق

حاصل مقال آن است که قدر را دخل داده خود را مجبور ساختند در ورزیدن کفر و قدرت[2] خود بر ایمان مسلوب ساختند.

نقش ما این کرد آن نقاش‌گر　　　این نخواهد شد به گفت‌وگو دگر

گر مخفّف اگر است و شیخ افضل گفته، اگر نقاش‌گر مانند کمانگر به معنی نقاش سازنده گویند نیز گنجایش دارد و در بعض نسخ تصویرگر واقع شده و این اظهر است که تصویرگر به معنی سازندهٔ تصویر است. /۷۷/

قسمتی کرده‌ست هریک را دهی　　　کی کهی گردد به جهدت چون کهی

یعنی کوه به جهد کاه نمی‌شود و کاه به جهد کوه نمی‌شود.

جواب انبیاء علیه السّلام جبریان را

انبیا گفتند کآری آفرید　　　وصفهایی که نتان زان سر کشید

خلاصهٔ جواب آنکه هر چیز و هر صفت آفریدهٔ حقّ سبحانه است، لیکن بعض اوصاف مخلوق حقّ، به آن وجه مخلوق‌اند که اختیار ما در آن ساقط نکرده است و ازالهٔ آن در اختیار ما کرده است و این انکار کفر از آن قبیل است.

سنگ را گویی که زر شو بیهده‌ست　　　مس را گویی که زر شو راه هست

که سبب زر شدن که کیمیا است به دست ما نهاده است این حال قلب قاسی است که اصلاح آن به اتباع رسل ممکن است.

رنجها دادست کان را چاره نیست　　　این به مثل گنگی و فطس و عمی است

---

۱. در اصل: الشرح.

۲. در اصل: + و.

فطس: به فتح فاء و طاء مهمله یعنی پهن شدن بینی.

دواها ساخت بهر ائتلاف نیست این درد و دواها از گزاف

ظاهر آن است که مراد از این دواها شریعت آوردهٔ رسل [است]. و حاصل آن است که رسل می‌فرمایند این دواها آوردهٔ ما برای علل قلب شما و برای آن است که شما را ائتلاف به حقّ حاصل شود و این درد و علّت قلبی و این دوا آوردهٔ ما از جمله گزاف بلکه مؤثّر تمام است در ازالهٔ این مرض قلبی شما، اگرچه این علّت در قلب شما، اگرچه او تعالی پیدا کرده، لیکن دوای آن نیز فرستاده است بر ید ما. و شارحان برای امراض بدنیه حمل کرده‌اند.

پس ولی محمّد گفته یعنی این دواها را پیدا کرد برای آن است که دوا را ائتلاف با درد بود که دوا سبب دفع رنج است، اگرچه دفع رنج حقّ سبحانه است، لیکن از بس حجاب این سبب است، پس، از دوا دفع رنج باید طلبید، که میان دوا و دفع رنج ائتلاف است، سببیت و مسببیت است.

و میر نور اللّه گفته که آفریدن دوا برای ائتلاف با حقّ سبحانه است، چنانکه آفریدن مرض برای یاد حقّ است، همچنین دوا برای یاد حقّ است به شکر و این تقریر مختار شیخ افضل است. و تقریر اول با مقام الصق است. و این مقصود نیست که این ائتلاف با حقّ بدون دوا نمی‌تواند شد، تا وارد شود آنچه وارد کرده ولی محمّد، که ائتلاف در عروض صحّت بدون دوا نیز می‌تواند شد، بلکه مقصود آن است که انزال دوا را شکر باید و بر آن عمل کرده به صحّت رسند، نه برای کفران.

و شیخ عبد اللّطیف از ائتلاف انتظام مراد داشته و شاید مراد این شیخ آن است که انتظام ربط مسبّبات با اسباب و بر این انتظام فوائد کثیره مترتّبند، پس اعتراض ولی محمّد به این وجه که اگر انتظام شرع اراده کرده، پس ظاهر آن است که در انتظام شرعی دوا را دخل نیست و همچنین و اگر انتظام عامّ قصد کرده، پس انتظام عالم موقوف بر انزال دوا نیست، طالح و باطل است. آری بر این شیخ وارد می‌شود آنچه که شیخ افضل گفته که ائتلاف را به معنی انتظام گفتن اینجا ضرور نیست.

بلکه اغلب رنجها را چاره هست چون به جدّ جویی بیاید آن به دست

که اسباب ازالهٔ آن اللّه تعالی نهاده است.

مکر کردن آن منکران حجّتهای جبریانه را

سدّه چون شد آب ناید در جگر گر خورد در یار رود جایی دگر
لاجرم آماس گیرد دست و پا تشنگی را نشکند آن استقا

سدّه: عبارت است از مرضی که از آن راههای بدن مسدود می‌شود و اطباء گویند چون جگر ضعیف گردد انهضام ثانی که نزد جگر است، ضعیف شده، سدّه در مجاری آن افتد و مائیت از غذا جدا شده، نمی‌تواند رسید سوی گرده و مثانه، تا در بول اخراج یابد. آن مائیت و اجزای غذا در بدن منتشر می‌شود و بدن ورم می‌کند و استسقاء حادث می‌شود و این استسقاء را استسقای لحمی می‌نامند و یا در حوالی معده مجتمع می‌شود. شکم نفخ کند همچو طبل و یا مشک، استسقاء حادث شود و این نوع را طبلی و زقی خوانند و در این استسقاء عارض می‌شود.

باز جواب انبیا علیهم السّلام جبریان را

امر حقّ را با گروهی بی‌ریا　　　می‌رسانیم این رسالت با شما

اشارت است به این قول رسل: «وَ ما عَلَينا إلاَّ ٱلْبَلاغُ ٱلْمُبِينُ» (یس: ۱۷)؛ نیست بر ما مگر ابلاغ مبین و اللّه تعالی می‌فرماید: «ما عَلَى ٱلرَّسُولِ إلاَّ ٱلْبَلاغُ» (مائده: ۹۹)؛ نیست بر رسول مگر رسانیدن پیغام و نیز اللّه تعالی می‌فرماید: «ما عَلَى ٱلرَّسُولِ إلاَّ ٱلْبَلاغُ ٱلْمُبِينُ» (عنکبوت: ۱۸)؛ پس نیست بر رسول مگر ابلاغ مبین.

مزد تبلیغ رسالاتش از اوست　　　زشت و دشمن رو شدیم از بهر دوست

اشاره به این قول رسل است: «إِنْ أَجْرِيَ إلاَّ عَلَى ٱللّهِ» (یونس: ۷۲)؛ نیست اجر ما در این تبلیغ مگر بر اللّه تعالی.

دائما تر و جوانیم و لطیف　　　تازه و شیرین و خندان و طریف

[طریف] اگر به طای مهمله است، پس به معنی نوزاده و جوان و اگر به طای معجمه است، پس به معنی زیبا و خوش است و هر دو اینجا مناسب است.

پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است　　　که دراز و کوته از ما منفکی است

یعنی ما از قید زمان رسته‌ایم و جان باقی است با حقّ همیشه، چنانکه مصرّح است به آن.

سیصد و نه سال آن اصحاب کهف　　　پیششان یک روز بی‌اندوه لهف

حاصل آنکه، اصحاب کهف چون در مشاهدهٔ حقّ از این عالم غافل شدند، پیش ایشان سیصد و نه سال مثل روز شد، که در وقتی‌که بی‌شعور شدند همان وقت بعد مرور سیصد و نه سال به شعور آمدند، گمان کردند که این، جمله یک روز بود و بودن سیصد و نه سال در این آیه مصرّح است: «وَ لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ ٱزْدَادُوا تِسْعاً» (کهف: ۲۵)؛ و بودن آن نزد ایشان یک

روز در این آیه مصرّح است: «قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ» (کهف: ۱۹)، بعد آمدن به شعور، یک گوینده از این بزرگواران گفت و سؤال کرد در چه مدت لبث کردید در این بی‌شعوری، گفتند باقیان، یک روز یا بعض روز. و ظاهر آن است که این سبب غفلت از حرکات فلکیه و زمان بود و حکم این بزرگواران به بودن یک روز یا کم، از ظنّ و تخمین بوده، [و] احتمال دارد که از قبض و بسط زمان بوده باشد، که این زمان منبسط نزد عامّه منقبض شده باشد نزد این بزرگواران، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

در گلستان عدم چون بیخودی است　　　مستی از سغراق لطف ایزدی است

سغراق به ضمّ: قدح بزرگ و به معنی پیالهٔ می و نفس می نیز آمده و مراد اینجا پیالهٔ می است یا خود می است.

لم یذق لم یدر هرکس کاو نخورد　　　کی به وهم آرد جعل انفاس ورد

یعنی مستی آن می که در شأن او من لم یذق لم یدر واقع است، نصیب هرکس نیست و جعل کرمی است که در نجاسات پیدا می‌شود و موت او از بوی گلاب است و ورد گلاب. /۷۸/

مکرّر کردن قوم اعتراض ترجیه بر انبیاء علیه السّلام

قوم گفتند ار شما سعد خودید　　　نحس مایید و ضدّید و مرتدید

خلاصهٔ مقصود منکران این است، آنچه که به آنها رسیده بود به سبب تکذیب رسل و کفران نعمت به سوی انبیای خود می‌کردند که این از شآمت ایشان است و این حال کافران بود با رسل و این دیدن که بود این کافران را، گویا به وصیت رسیده باهم تعهّد کرده‌اند، چنانکه قول کافران با رسل منقول است در سورهٔ یس: «قالُوا إِنّا تَطَیَّرْنا بِکُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّکُمْ وَ لَیَمَسَّنَّکُمْ مِنّا عَذابٌ أَلِیمٌ» (یس: ۱۸)؛ گفتند آن کافران به‌درستی که ما تطیر و بد فال کردیم به شما، که از شومی شما رنج و نقمت رسید، اگر باز نمی‌آیید از قول خود، هرآینه سنگسار خواهیم کرد شما را و هرآینه خواهد رسید شما را از ما عذاب الیم.

و از قوم موسی (علیه السّلام) اللّه تعالی حکایت می‌کند: «وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ یَطَّیَّرُوا بِمُوسی وَ مَنْ مَعَهُ» (اعراف: ۱۳۱)؛ و اگر می‌رسید آن قوم فرعون را سیئه از قحط و عدم نزول مطر و رنجهای دیگر، تطیر می‌کردند به موسی و کسی که بود با وی و این نیست که در این ابیات حاصل آیهٔ سورهٔ

یس است. و این چگونه باشد که در این ابیات قصّهٔ رسل اهل سبا[1] است و این آیهٔ سورهٔ یس در قصّهٔ دیگر است.

باز جواب گفتن انبیاء علیه السّلام ایشان را

انبیا گفتند فال زشت و بد　　　از میان جانتان دارد مدد

یعنی هر زشت و بد که می‌آید از شآمت حال شما هست، به همین نمط رسلی که قصّهٔ آن در سورهٔ یس مذکور است جواب دادند: «قالُوا طائِرُکُمْ مَعَکُمْ» (یس: ۱۹)؛ گفتند رسل، شآمت شما با شما است اللّه تعالی در ردّ فرعون فرمود: «أَلا إِنَّما طائِرُهُمْ عِنْدَ اَللّٰهِ وَ لٰکِنَّ أَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۳۱)؛ آگاه باشید که این شآمت شما نزد اللّه به شما آورده است این شآمت را و مقصود آنکه این شآمت موسی نیست، بلکه شآمت شما است که اللّه تعالی شما را به آن مبتلی کرده و لیکن اکثر آنها نمی‌دانند. پس شآمت خود را نسبت می‌کنند بر کاملان که عین رحمتند و عین سعدند.

او بگوید زانکه می‌آزرده‌ای　　　تو بگویی نی که شادم کرده‌ای

یعنی ناصح گوید برای آن مبالغه نکردم که تو آزرده می‌شدی، پس تو در جواب ناصح گویی به طریق طنز که مرا خوب شاد کردی که در ورطهٔ هلاک انداختی.

نفس را زین صبر می‌کن منحنیش　　　که لئیم است و نسازد نیکوییش

منحنی: کوزه پشت.

کافران کارند در نعمت جفا　　　باز در دوزخ نداشان ربّنا

اللّه تعالی حکایت می‌کند از کافران که در دوزخ گویند: «رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها فَإِنْ عُدْنا فَإِنّا ظالِمُونَ» (مؤمنون: ۱۰۷)؛ ای ربّ ما بیرون کن ما را از دوزخ، پس اگر عود کنیم سوی کفر و سیئات، پس به درستی که ما ظالمانیم و نیز اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ هُمْ یَصْطَرِخُونَ فِیها رَبَّنا أَخْرِجْنا نَعْمَلْ صالِحاً غَیْرَ اَلَّذِی کُنّا نَعْمَلُ» (فاطر: ۳۷)؛ و آن اهل دوزخ آواز کنند در دوزخ، ای ربّ ما بیرون کن ما را[2] از دوزخ، اگر خارج خواهی کرد عمل صالح خواهیم کرد غیر آنچه که بودیم عمل می‌کردیم در دنیا.

---

۱. در اصل: صبا.

۲. در اصل: مرا.

حکمت در آفریدن دوزخ در آن جهان و زندان در این جهان تا معبد منکران گردد که: ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً

یعنی بیا سوی ما خواه به طوع یا کره این امر است مر سماء و ارض را پس از اینجا معلوم شد که مقصود، طاعت است، اگرچه به کره باشد.

مسجد طاعاتشان خود دوزخ است　　　　پایبند مرغ بیگانه فخ است

هست زندان صومعهٔ دزد و لئیم　　　　کان در آن ذاکر شود حقّ را مقیم

چون عبادت بود مقصود از بشر　　　　شد عبادتگاه گردن‌کش شقر

حاصل مقام آن است که اللّه تعالی دوزخ برای آن آفرید تا اشقیا در دوزخ اللّه تعالی را یاد نمایند، چون در دنیا یاد نکردند. و مقصود از خلق انسان عبادت است و این اجمال است و تفصیل آن است که مقصود از خلق انس و جنّ آن است که اللّه تعالی را یاد کنند با معرفت و مشاهده. و مراد در آیهٔ «وَ ما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاّ لِیَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، عبادت با بصیرت و معرفت است و لهذا بعضی مفسران تفسیر نمودند: «الاّ لیعرفون» و چون مقصود از خلق جن و انس عبادت با بصیرت است، اللّه تعالی رسل را فرستاده تا طریقی که به آن معرفت حاصل شود بیان نمایند و هدایت راه معرفت اللّه تعالی نمایند، پس خلقی تصدیق رسل کردند و برخی تکذیب کردند و شرک اختیار کردند و بعضی منکر وجود او سبحانه گردیدند.

پس موحّدان که اتباع رسلند، بعضی اتباع کامل ورزیدند به وجهی که واصل به معرفت شدند، این‌ها اولیاء اللّه‌اند و مشاهد ذات حقند، پس عبادت با مشاهده کردند، این اعلی درجهٔ عبادت است و بعضی اتباع کامل کردند و مخالفت سر مو نکردند، لیکن به درجهٔ مشاهده در دار دنیا نرسیدند، لیکن بعد کشف غطاء، ایشان را نیز مشاهده حاصل خواهد شد، پس ایشان در این دار دنیا به تقلید رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم عبادت کردند و در دار آخرت با مشاهدهٔ آنچه که به آن مقلّد بودند، عبادت خواهند کرد و بعضی موحّدان چنینند، که با وجود ایمان و اتباع رسل به معاصی مبتلی گشتند، لیکن عنایت رفته به مغفرت آنها، خواه به شفاعت، خواه بلا شفاعت و ایشان هم در حکم متّبع غیر مخالفند و مقام این هر دو فریق چنان است که در تجلیات جنانیه مشاهدهٔ اتمّ است.

و جنّت محل رؤیت است و برخی از موحّدان که معاصی ورزیدند و در مغفرت نیامدند و در دار دنیا قاصر از مشاهده و معرفت ماندند و از ارتکاب معاصی، به قلب زنگ رسیده و بعد موت هم به سبب این زنگ، از معرفت مطلوبه قاصرند، پس لا بد که برایشان حدّ قائم شود، تا از ظلمت گناه معری شده قلوب ایشان قابل معرفت الهیهٔ مطلوبه گردند. و برای اقامت حدود، دوزخ را آفرید،

تا در آن بسوزند قذر[1] گناه خود و این سوختن، حدّ آن گناه است و چون حد قائم شد و ظلمت گناه رفت و قلب مصفّی شد و قابل تجلیات جنانیه شدند و رحمت الهیه به وصول شفاعت اقتضا نمود، که از دوزخ بیرون آمده داخل جنّت شوند و بعد دخول ایشان در جنّت، موت مذبوح گردد و در جنّت همه اقسام مخلّد و متلذّذ شوند و حقّ را با معرفت به قدر رتبهٔ خود عابد باشند و در تجلیات جنانیه حقّ را مشاهده کرده باشند.

و امّا قسم آخر که مشرکان و معطّلانند، خواه منافق باشند، خواه مجاهر و یا متکبّر علی اللّه باشند، که دعوی الوهیت و ربوبیت خود کرده‌اند، یا نه. پس این‌ها به سبب تعطیل و شرک و نفاق و تکبّر علی اللّه قلوب این‌ها قابل شهود در تجلّی جنانیه نیستند، لاجرم مخلد در دوزخ مانند. و چون قلوب این‌ها مظلم به ظلمت شدیده‌اند، [به] ارتکاب این امور قبیحه اعاذنا اللّه منها، پس ایشان سزاوار حدّ و تعذیب بر وجه کمالند، پس در دوزخ این‌ها را تعذیب به احتراق از نار و لسع[2] حیه[3] و عقارب و امثال آن به وجه اتمّ خواهد بود و این معاصی مذکوره هرگز مغفور نخواهند گشت، که این معاصی صلوح عفو نمی‌دارند.

و چون منتقم[4] حقیقی، حظّ خود که انتقام است به وجه اتمّ خواهد گرفت، پس آن ظلمت که اثر این معاصی بود، مرتفع خواهد گشت و قلوب این‌ها قابل معرفت گردند، به معرفتی که در تجلّیاتی که مناسب دوزخ است، خواهد بود. پس ایشان را معرفت و شهود حقّ در تجلّیات جهنّمیه حاصل خواهد شد و به این معرفت عابد و ذاکر حقّ خواهند گشت. اللّه تعالی می‌فرماید در حقّ قوم نوح علیه السّلام: مِمّا خَطِيئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً فَلَمْ يجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اَللّٰهِ أَنْصاراً (نوح: ۲۵). لفظ «انصار» مفعول اوّل «فَلَمْ يجِدُوا» است و لفظ «مِنْ دُونِ اَللّٰهِ» مفعول ثانی و حاصل معنی آنکه به جهت گناهان، ایشان غرق کرده شدند در دنیا، پس داخل کرده شدند در آتش عقبی، بعد از آن نیافتند هیچ انصار را غیر خدا، بلکه انصار خود را عین اللّه یافتند، پس ایشان را توحید و علم وحدانیت حاصل شود، لیکن در تجلیات جهنّمیه.

و نصوص شیخ اکبر در بودن این‌ها مخلّد در دوزخ با انقطاع عذاب در فصوص فتوحات

---

۱. در اصل: قدر.

۲. در اصل: تسع.

۳. در اصل: جبه.

٤. در اصل: منقسم.

خارج از عدد و بی‌شمار است. لیکن بعد از آنکه مناسب این مقام است، نقل کرده می‌شود قال الشّیخ الاکبر قدّس سرّه فی فصّ الهودی من فصوص الحکم و نسوق المجرمین: و هم الذین استحقوا المقام[۱] الذی ساقهم الیه[۲] بریح[۳] الدبور التی[٤] اهلکهم عن نفوسهم بها فهو یأخذ بنواصیهم و الریح تسوقهم[٥] و هو عین الاهواء التی کانوا علیها الی جهنم و هی البعد[٦] الذی کانوا یتوهمونه. فلما ساقهم الی ذلک الموطن حصلوا فی عین القرب فزال مسمی جهنم فی حقهم، ففازوا بنعیم القرب من جهة الاستحقاق لانّهم مجرمون. فما اعطاهم هذا المقام الذوقی اللذیذ من جهة المنة و انما اخذوه[۷] بما استحقته حقائقهم من اعمالهم التی کانوا علیها، و کانوا[۸] فی السعی فی اعمالهم علی صراط الرب المستقیم لان نواصیهم کانت بید من له هذه الصفة. فما مشو بنفوسهم و انما مشو بحکم[۹] الجبر الی ان وصلوا الی[۱۰] عین القرب.

و مقصود از این کلام تفسیر قول اللّه تعالی است به لسان اشاره: وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمین إِلی جَهَنَّمَ وِرْداً (مریم: ٨٦) و حاصل آنکه سوق خواهم کرد مجرمان را، و مجرمان آنند که سوق کرده است اللّه تعالی آنها را به این مقام با ریح دبور که هلاک کرده است از نفوس ایشان و رسانیده است سوی این مقام. پس اللّه تعالی اخذکننده است به پیشانیهای ایشان و ریح دبور سوق می‌کنند این‌ها را این ریح دبور عین اهواء ایشانند، که بودند بر آن از شرک و مثل آن و سوق ایشان به سوی جهنّم خواهد شد. و جهنّم عبارت است از بعدی که بودند که توهّم می‌کردند آن بعد را و هرگاه که سوق‌گردانیها را سوی آن موطن که جهنم است حاصل شدند این‌ها در عین قرب، پس زائل شد مسمّای جهنم عبارت از بعد بود، نه آنکه این‌ها از جهنّم خارج شوند، پس رسیدند به نعیم این

۱. در اصل: مقام.
۲. در اصل: + و.
۳. در اصل: ریح.
٤. در اصل: نیست.
٥. در اصل: یسوقهم.
٦. در اصل: بعد.
۷. در اصل: اخذته.
۸. در اصل: کان.
۹. در اصل: لحکم.
۱۰. در اصل: نیست.

قرب از جهت استحقاق خود، برای اینکه بودند مجرم و جرم، این‌ها را به دوزخ کشید و حدّ بر این‌ها قائم شد، پس بعد قیام حدّ قلب این‌ها مشاهد حقّ شد در تجلیات جهنّمیه.

این است قرب که در آن حاصل شدند پس نبخشید اللّه تعالی این‌ها را این مقام ذوقی لذیذ از جهت منّت و نه اخذ کرد حقایق ایشان این مقام را، مگر به جهت آنکه مستحقّ شد حقایق ایشان از اعمال ایشان، که بودند بر آن و بودند ایشان در اعمال خود بر صراط مستقیم ربّ خود، زیرا که پیشانی ایشان بود به دست کسی که او را این صفت است، که بر صراط مستقیم است و این اشارت است به این آیه: ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاّ هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّي عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: ٥٦)؛ پس رفتند این‌ها بر این معاصی به نفوس خود و نرفتند مگر به حکم جبر، تا اینکه رسیدند عین قرب را.

و چون این دانستی، پس حاصل این بیت آنکه مسجد، موضوع برای طاعات این کفار دوزخ است، که در آن حقّ را طاعات کنند به ذکر با مشاهده، چنان‌که پایبند مرغ وحشی دام او است و این برای اینکه در دوزخ حدّ بر آنها قائم شود و زنگ گناهها زائل شود و قلب از این زنگ مصفّی شود.

و حاصل بیت تالی آنکه زندان جهنّم عبادت خانهٔ در او لئیم است، که آن مشرک است، برای اینکه مقیم این زندان جهنّم و اگر حقّ شود با معرفت حاصل آید به ارتفاع زنگ گناه به وقوع حدّ. و حاصل بیت سیم آنکه مشرکان از عبادت حقّ بازماندند به طوع و رغبت، که به آن واصل معرفت شوند و چون عبادت از آنها مقصود، حقّ بود و در دنیا به آن مشتغل نشدند و به سبب زنگ قلب در آن دار نمی‌توانند، و لابد بود، ارتفاع زنگ برای عبادت و این ممکن نبود بدون اقامت حدّ به احراق، لاجرم عبادتگاه ایشان سقر شد، که گردن این‌ها را کشیده سوی ذکر حقّ برد تا در سقر محرق شوند و زنگ و رنگ گناه زوال یابد و در سقر در عبادت و یاد حقّ سبحانه مشتغل باشند. /۷۹/

ما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ این بخوان　　　جز عبادت نیست مقصود از جهان

قال اللّه تعالی: «ما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ٥٦)؛ و نه پیدا کردیم جن و انسان را مگر برای آنکه عبادت کنند، یعنی عبادت با معرفت و الاّ نه، همه مخلوق در عبادتند.

گرچه مقصود از بشر علم و هدی است　　　لیک هریک آدمی را معبدی است

معبد مرد کریم اکرمته　　　معبد مرد لئیم اسقمته

مر لئیمان را بزن تا سر نهند　　　مر کریمان را بده تا بر دهند

لاجرم حقّ هر دو مسجد آفرید　　　دوزخ آنها را و این‌ها را مزید

یعنی مقصود از ایجاد بشر، علم و هدایت او سوی ربّ او، لیکن هریک را جای عبادت است به حسب استعداد او، مرد کریم را اکرام باید و مرد لئیم را انتقام باید، پس لئیمان را تعذیب باید، تا که قابل عبادت مطلوبه شوند و متفرّع بر این بیت رابع: «لاجرم حقّ هر دو مسجد آفرید» یعنی چون این مقرّر شد، پس حقّ دو عبادت‌خانه آفرید، یکی جنّت و دیگر دوزخ، پس سعیدان در جنّت مشاهده کرده در تجلّیات جنانیه حقّ را یاد کنند و در عبادت او باشند. و شقیان در تجلّیات جهنّمیه مشاهده کرده، یاد حقّ کنند و در عبادت باشند و این عبادت و ذکر، طبیعی است، نه تکلیفی.

بدانکه مشاهده در تجلّیات جنّت، اعلی و اتمّ است از مشاهده در تجلّیات جهنّم. پس برای سعیدان، مشاهدهٔ اتمّ و مر شقیان را مشاهدهٔ انقص به جهت اختلاف استعداد و کمال و نقصان.

بیان آنکه حقّ تعالی صورت ملوک را سبب مسخّر کردن جبّاران که مسخّر حقّ نیند ساخته، چنانکه موسی علیه السّلام باب صغیر ساخت بر ربض قدس جهت رکوع جبّاران بنی اسرائیل، که در وقت آمدن فروتنی کنند که: اُدْخُلُوا اَلْبابَ سُجَّداً وَ قُولُوا حِطَّةٌ الی آخره

قال اللّه تعالی: «وَ إِذْ قُلْنَا اُدْخُلُوا هذِهِ اَلْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْها حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَ اُدْخُلُوا اَلْبابَ سُجَّداً وَ قُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطاياكُمْ وَ سَنَزِيدُ اَلْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۵۸)؛ یاد کنید آن وقت را که داخل شوید این قریه را، شاید انبیاء مراد است، پس بخورید از این قریه هر مکانی که خواهید و داخل شوید باب آن قریه را درحالی‌که سجده‌کنندگان هستید و بگویید حطة أی حط خطایانا: بخش از ما گناهان ما و اگر این‌چنین خواهید کرد خواهیم بخشید گناهان شما را و قریب است که زیاده خواهم کرد محسنان را بر این مغفرت به ثواب جزیل.

«فَبَدَّلَ اَلَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ اَلَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنا عَلَى اَلَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ اَلسَّماءِ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ» (بقره: ۵۹)؛ پس بدل کردند کسانی که ظلم کردند، به ترک مأمور به و اتیان منهی عنه این قول را به قولی که غیر آن قول بود، که گفته شده بود، یعنی عمل برآن نکردند، پس داخل شدند باب را نشسته با رفع سر بر سرینهای خود گفتند، به جای حطه «حنطه فی شعیرة» یعنی طلب مغفرت نکردند، بلکه خوشی اکل گندم با خود می‌کردند، «فَأَنْزَلْنا عَلَى اَلَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ اَلسَّماءِ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ» (بقره: ۵۹)؛ پس نازل کردیم ما بر آنها که ظلم کردند به ترک مأمور به، عذاب را از آسمان به سبب بودن ایشان که فسق می‌کردند.

مفسران می‌گویند که آن عذاب، طاعون و از سجود مراد، آنجا است و از دخول، نشسته، معلوم

شد که باب صغیر بود که ایستاد و داخل شدن نتوانستند و منحنی نشدند به سبب شآمت خود. پس نشسته داخل شدند و ربض به فتحتین یعنی گرداگرد شهر که آن را سور گویند و قدس، بیت المقدس.

آن‌چنان‌که حقّ ز لحم و استخوان   از شهان باب صغیری ساخت آن

یعنی شاهان دنیا مثل باب صغیر است، اللّه تعالی ایشان را در جزای ترک سجود و انقیاد حقّ ساخت، تا اهل دنیا که تارک سجود حقّند، ساجد آنها باشند.

ساخت سرگین‌دانکی محرابشان   نام آن محراب میر و پهلوان

یعنی این شاهان دنیا، سرگین‌دانند که قلوب ایشان از اخلاق رذیله که مثل سرگین است، پراند و نام این‌ها میر می‌کنند و پهلوان می‌کنند.

ربّی الأعلی است ورد آن شهان   رب ادنی در خور این ابلهان

ظاهر آن است که از شهان در این بیت اولیاء اللّه مرادند و حاصل آن است که ورد اولیاء ربّ الاعلی است، که ذات حقّ است، که علوّ او به ذات است در مرتبهٔ اطلاق خود و او است مربّی و موجد عالم ورد این خسان، رب ادنی به آن ذات متعینه است، که از وی به جهت سببیت امور معاش می‌ترسند. و حاصل آنکه این ابلهان منقاد و متعیناتند، او را یاد می‌کنند و به او حاجت می‌برند.

هست طاغی بگلر زرّین قبا   هست شاکر خستهٔ صاحب عبا

بگلر: به بای موحّدهٔ مفتوحه به کاف فارسی و لام مفتوحه به معنی امیر.

قصّهٔ عشق صوفی بر سفره تهی از خورش

کخکخی و های‌هویی می‌زدند   تا که چندین مست و بی‌خود می‌شدند

شیخ افضل گفته: کخ‌کخ آوازهٔ خندهٔ صوفی [است]. این معنی انسب است اینجا. و اصل کخ‌کخ کلمه‌ای است که در وقت زجر و نفرت از زبان برمی‌آید. در صحیح بخاری مذکور است که تمر صدقه آورده شده بود در پیش آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم و آمد امام حسن علیه السّلام در وقت صباح خود و یک تمر بگرفت و در دهن مبارک خود داخل کرد. پس آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم گفت: «کخ کخ» و بیرون آورد به دست مبارک خود از دهن امام حسن علیه السّلام و فرمود: «لا یأکل آل محمّد هذا»[۱]؛ نمی‌خورند آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم این صدقه را. و

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۳، ص ٦٨؛ اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه فی معرفة الائمة: ج۱، ص ٥٢٧ با اختلاف.

این معنی نیز نمی‌تواند که برای زجر بر نفس این کلمه از زبان صوفیان صدور می‌یافت.

عاشقان را کار نبود با وجود　　　عاشقان را هست بی‌سرمایه سود
بال نی و گرد عالم می‌پرند　　　دست نی و گو ز میدان می‌برند
آن فقیری کاو ز معنی بوی یافت　　　دست ببریده همی زنبیل یافت

انتقال است سوی عاشق حقیقی، که عاشق ذات حقّ است و مراد از وجود، وجود امکانی متوهّم، که در توهّم می‌افتد، که این وجود مغایر وجود حقّ است به مغایرت ذاتی و حاصل آنکه عاشقان را با وجود امکانی کار نیست و نه می‌خواهند که با این وجود موجود باشند، بلکه او فنا می‌خواهد این وجود را در ذات حقّ، که او عین وجود است، تا بقا یابد به بقای حقّ و موجود بود در شهود خود به موجودیت حقّ.

و آنچه که ولی محمّد گفته که مراد از وجود موجود است، زیرا که عاشق را باوجود که ذات حقّ است، کار هست و ذات حقّ موجود نیست، مگر مجازا، بلکه وجود، عین او است و اگر وجود بر معنی خود باشد، پس مراد، وجود خارجی است و عاشق را با وجود خارجی کاری نیست و نیست او را کار مگر با ذات حقّ، من حیث هو، که او در خارج موجود نیست، باطل است و مخبط است، مثل کلام مجنون؛ زیرا که ذات من حیث هو موجود است در خارج و انکار آن کفر صریح است و انکار واضح است و این شارح، خود مسلّم داشته است که وجود، عین حقیقت ذات حقّ است و این وجود مصداق موجودیت است. پس ذات در موجودیت قوی است و موجود است حقیقتا بلا شبهه به نفس ذات خود، نه به قیام وجود، چنانکه نور، منوّر است به نفس ذات خود.

و از این شارح این قول در دفتر اوّل و ثانی نیز گذشته و آنجا نیز متنبّه بر غلط او کرده شد و شاید مراد او از خارج، خارج این متعینات باشد، نه خارج مقابل ذهن و یا تأویلی دیگر مراد او باشد و می‌تواند که معنی بیت آن باشد که عاشقان را با وجود دریافت امور معاش کار نیست. پس مراد از وجود، وجود امور که محتاج الیه معاش باشند، بلکه بی‌سرمایهٔ سود است نزد ایشان، که اللّه آن را موجود می‌سازد در وقت حاجت ایشان و بر این معنی بیتین تالیین بسیار چسبان است و در بیت تالی از فقیر مراد شیخ اقطع ابو الخیر نیستانی است.

عاشقان اندر عدم خیمه زدند　　　چون عدم یکرنگ و نفس واحدند

یعنی در فنا فی اللّه خیمه زدند و چون فنا فی اللّه شدند همه، انفس را نفس واحد یابند و ذات

حقّ را موجود یابند و بس و ذوات خود را مثل عدم یابند در حقّ عدم تمایز، چنانکه اعدام متمایز نیست، همچنین ایشان نیز تمایز ندارند و آنچه که ولی محمّد گمان برده مراد از عدم، ذات حقّ است، که ذات حقّ معدوم است، کلام لغو است و قابل استماع نیست و شاید او چیزی تأویل آن کرده باشد. /۸۰/

شیرخواره کی شناسد ذوق لوت　　　　هر پری را بوی باشد لوت پوت

لوت پوت: عام. و مقصود از این ابیات آن است که کار عاشق مخالف کار من عدا است، همهٔ کارهای عاشق خلاف کارهای معتاده است در میان خلق و آنچه عاشق را در آن نفع است، دیگران آن را مضرّت دانند و این معنی را در تمثیلات ادا فرموده که یک چیز در حقّ بعض نافع و موجب حیات است و در حقّ دیگری ضارّ و موجب ممات. و همچنین عاشق را از حصول معارف با فقدان وجود معاش، حیات است و خالی از عشق، وجود معاش را موجب حیات می‌دانند.

مخصوص بودن یعقوب علیه السّلام به چشیدن جام حقّ تعالی از روی یوسف علیه السّلام و کشیدن بوی حقّ از بوی یوسف علیه السّلام و حرمان برادران و غیرهم از این هر دو

روی ناشسته نبیند روی حور　　　　لا صلاة گفت الاّ بالطّهور

اشارت است به این حدیث «لا صلاة الاّ بالطّهور» چنین مروی است در کتب اصول و در کتب حدیث به این لفظ است: «لا یقبل الله الصلاة الا بالطهور»[1]. و ولی محمّد گفته که مولوی از اشتراط وضو به این عبارت تعبیر فرمودند و تأویل نکرد که وضو یک طهارت است و مقتضای لفظ «الطّهور» بر جمیع طهارت است از انجاس و حدث اصغر و اکبر. پس این لفظ تعبیر از وضو نتواند شد و مقصود مولوی آن است که صلاة حقیقی مقبوله، که مشاهده است، بی‌طهارت ظاهر و طهور قلب حاصل نمی‌تواند شد.

ای بسا عالم ز دانش بی‌نصیب　　　　حافظ علم است آن‌کس نی حسیب
مستمع از وی همی‌یابد مشام　　　　گرچه باشد مستمع از جنس عام

ظاهر آن است که لفظ «نی» در مصرعهٔ ثانی به نون است و حسیب یعنی بزرگوار و این بیت

۱. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن إبن ماجه: ج ۱، ص ۲٤۸؛ ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه: ج۱، ص ۳۸ با اختلاف.

اشارت است به این حدیث: «ربّ حامل فقه غیر فقیه»[۱]؛ بسیار بردارندهٔ فقه‌اند، لیکن غیر فقیه‌اند، که فهمیدن آن ندارند و مراد از دانش، علم اسرار است و حاصل آنکه، بسا علما که قرآن و حدیث یاد دارند و دانش اسرار ندارند. و حاصل بیت تالی آنکه، بسیار مستمع[۲] از عوامند که علم نیاموختند، لیکن آن اسرار بر آنها

هویدا است. و ولی محمّد گفته که مراد در این بیت از عالم، غبی است و این قریب[۳] است با آنچه گفته شد، و بعضی بر عالم غیر عامل حمل کرده‌اند و این نیز بعد ندارد که مقتضای دانش آن است که بر علم عمل کند و چون عمل نکرد، او را دانش نیست و بعضی مستمع از عوام چنین که این مشام دارند که عمل بر آن کنند.

قسمت حقّ است روزی خواه نی — هریکی را سوی دیگر راه نی

یعنی اینکه به ایشان می‌رسد، خواه امور دنیویه باشند و یا مکمّلات او باشند، که بعض را دانش است و بعض را نیست، همه قسمت حقّ است و تقدیر بر وی است و این قسمت روزی‌خواه که خلق است، نیست. اگر قسمت روزی‌خواه بودی، هریک موافق خواهش رسیدی و هریک را از خلق سوی نصیب دیگر راه نیست، که قسمت در اختیار کسی نیست جز حقّ سبحانه. پس از خواهش خلق مبدّل نمی‌تواند شد.

آن خدایی کز خیالی باغ ساخت — وز خیالی دوزخ و جایی گداخت

پس که داند راه گلشنهای او — پس که داند جای گلخنهای او

لفظ «آن خدایی»[٤] مبتدا است و موصوف است و شعر ثانی خبر وی و زیادت لفظ پس «که» مرادف «ف» است، برای تضمّن مبتدا معنی شرط است، یعنی آن خدایی که چون گلشن و دوزخ ساخت، پس کیست که داند راه گلشن و یا راه گلخن. یعنی کسی نداند جز او سبحانه. و می‌تواند که لفظ آن مبتدا باشد و لفظ خدا با صفت خود، خبر. یعنی او سبحانه پادشاهی است که بهشت و دوزخ ساخت و بیت ثانی متفرّع است بر آن. وجه تفرّع آن است که چون سازندهٔ حقّ سبحانه

---

۱. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه: ج ۱، ص ۲۲۳ و ج ٤، ص ۵۰۲؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول: ص ٤۲.

۲. در اصل: مع.

۳. در اصل: قرب.

٤. در اصل: خدای.

است از خیال خود، پس دیگری که مخلوق است، راه چگونه داند.

گر بدیدی مطلعش را ز احتیال　　　بند کردی راه هر ناخوش خیال

کی رسد جاسوس را آنجا قدم　　　که بود مرصاد دربند عدم

شیخ افضل گفته که ضمیر «بدیدی» راجع است به سوی دیده‌بان که مستثنی منه واقع شده، نه جانب آن دل که عون حقّ دارد و مستثنی است. پس حاصل آن باشد، اگر دیده به آن مطلع خیال را از احتیال خود بدیدی، پس ناخوش خیال نیامدی و چون ناخوش می‌آید، معلوم شد که مطلع خیال را نمی‌بیند و بیت تالی به منزلهٔ علّت است، که آن خیال دربند عدم است. آنجا هیچ راه نیست مر قدمی را.

دامن فضلش به کف کن کوروار　　　قبض اعمی آن بود ای شهریار

قبض در بیع آن است که چیز در دستش بیاید، کذا فی الشّرح و از این لازم می‌آید که تخلیهٔ مع تمکن هر تصرّف، قبض نباشد و مشابه مراد از دست آمدن آن باشد، که در قدرت وی آید و از مجرّد نهادن قابض نمی‌گردد، به خلاف بینا که وقتی که مبیع پیش وی نهاده شود قابض می‌گردد.

حکایت امیر و غلامش که نماز باره بود و انس غلام در مناجات /۸۱/

طاس و مندیل گل از التون بگیر　　　تا به گرما رویم ای ناگزیر

التون: به فتح و سکون لام و تای مثناة فوقانیه، کنیزک زر خرید و نام حرم «طغان شاه» کذا فی شرح[1] الشّیخ افضل.

تو بدین دکان زمانی صبر کن　　　تا گزارم فرض خوانم لم یکن

یعنی دیر نخواهم کرد، فرض با قرائت قصیره گزارده، می‌آیم .و در قول خوانم لم یکن، شاید اشارت به آن باشد که خود را فنا سازم.

هفت نوبت صبر کرد و بانگ کرد　　　تا که عاجز گشت از تیباش مرد

تیبا: به کسر تای فوقانیه و سکون تحتانیه و بای موحّده، سخن را دفع کردن و انتظار کردن. و بعضی «نی» به نون جدا خوانده به معنی نفی و «باش» جدا، پس دو لفظند و حاصل آنکه آن میر از قول غلام که نی مرد باش، عاجز گشت و ناچار شدند و این تقریر آبی است از آن رسم خط، که در خط «نی‌باش» مرکب کرده، نوشته نمی‌شود.

---

۱. در اصل: الشرح.

آنکه نگذارد کز این‌سو پا نهی　　　او بدین‌سو بست پای این رهی

راهی: غلام و چاکر.

ماهیان را بحر نگذارد برون　　　خاکیان را بحر نگذارد درون

مراد از ماهی، آن‌کس که عین او مستعدّ و طالب ذات الهیه است و بحر کنایه است از ذات حقّ و خاک عبارت است از آنکه به نظر فطرت خود عین استعداد ای طلب قرب نداشته باشد، بلکه استعداد انغماس در لذّات جسمانیه داشته باشد و اعیان به استعداد ذات شئونات ذات حقّند، به اعتباری و اعیان در مستعدّ بودن معلّل نیستند که استعداد هر عین، عین او است و اگر استعداد مبدّل شود، آن عین نماند، بلکه عین دیگر گردد و این لوازم نسبت اسمانیه‌اند. و قدر عبارت است از موقّت ساختن آن جبر را، که اشیاء در مرتبهٔ عین، ثابت بر آن بودند، چنانکه شیخ اکبر قدّس سرّه بیان فرمود و اعیان ثابت، معلومات حقّند و حقّ علم از آن گرفته و علم تابع معلوم است.

پس معلوم علی ما هی علیه بود و علم بدان متعلّق شد و تقدیر الهی به حسب آن علم متقرّر گشت. پس رجع تقدیر سوی عین، ثابت است. لهذا شیخ محبّ اللّه قدّس سرّه می‌فرماید القدر انت. و قضا عبارت از حکم اللّه تعالی بر اشیاء بنا بر چیزی که عطا کرده است معلومات از آنچه بر آن هستند معلومات در حدّ النفس خود بلا زیاده. پس حکم نکرده است قضا بر اشیاء، مگر به حسب طلب آن اشیاء در مرتبهٔ عین ثابت. کذا حکی[1] الشّیخ الاکبر قدّس سرّه.

و چون این دانستی پس بدانکه مولوی قدّس سرّه می‌فرمایند ماهیان که در مرتبه معلومیت عاشق بودند، آنها را ذات حقّ نمی‌گذارد، بلکه در لجّهٔ مشاهدهٔ خود غرق می‌سازد، که قضا در حقّ ایشان همین است و آنها خالی از عشق در مرتبهٔ معلومیت که استعداد عشق ندارند، بکله وقوع به اسفل السّافلین که لذّات جسمانیه‌اند می‌خواهند، ذات او را از خود دور می‌دارد و هرگز در مشاهده نمی‌آرد او را و اصل ماهی آب است، که کنایه از حقیقت جامعه است مر اسماء صفات را، که مظهر به آن حقیقت است و اصل حیوان که به صورت، انسان است، همان کلّ است، که یک جزو است از حقیقت جامعه، که رسیدن به اسفل السّافلین می‌خواهند به حسب فطرت خود. اینجا حیله و تدبیر به کار نمی‌آید، که قفل تقدیر محکم است، گشادن آن به تدابیر ممکن نیست. پس می‌باید طلب را تفویض و تسلیم سوی اللّه، که او حکیم و داننده است هرچه از معلومات گرفته، بر طبق آن مقتضی

---

۱. در اصل: حق.

خواهد شد. پس بنده باید بود به جمیع وجوه. پس این ارشاد است مر طالب را، که او را علم تقدیر و استعداد نیست. پس باید که امور خود مفوّض به حق کند و در عمل و طلب کوشد.

چون فراموش خودی یادت کنند　　　بنده گشتی آنکه آزادت کند

لفظ فراموش مضاف است سوی خود و «یا» در «خودی» یای خطاب است و یادت کنند جزاء. غرض از این ابیات چند ارشاد علامت سعادت است، یعنی با وجود آنکه هرچه مقضی است واقع می‌شود و در قضا و تقدیر ممکن نیست از تدبیر، لیکن چون فراموش خود باشی، تو را یاد خواهند کرد. این علامت تقدیر حسن است و همچنین ابیات تالیه.

نومید شدن انبیا علیه السّلام از قبول پذیرایی منکران قوله تعالی: حَتّیٰ إِذَا اسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ

معنی این آیه سابق بیان کرده شد.

چند کوبیم آهن سردی ز غی　　　در دمیدن در قفس هین تا به کی

یعنی قلبی را که مثل آهن سرد است از گمراهی، تا چند گوییم، که سختی و قساوت او زائل نمی‌تواند شد.

جنبش خلق از تضاد وعده است　　　تیزی زندان ز سوز معده است

معنی قضا و قدر عن‌قریب بیان کرده شده.

نفس اوّل راند بر عقل دوم　　　ماهی از سر گنده گردد نی ز دم

گنده به کاف فارسی پوسیده و نابکار و نجس را نیز گنده گویند شیخ عبد اللّطیف در تقریر معنی گفته که مراد از نفس اوّل ثبوت علمی که در صور علمیهٔ حقّ که اعیان ثابتند، سعد و اشقیاء مقرر شده‌اند، که ثبوت اعیان، ثبوت استعداد سعادت و شقاوت است، که استعداد اعیان به جعل جاعل نیست و نفس دوم عبارت از وجود عینی خارجی که هرکس در آن مرتبه، سعید مقرّر گشته در این نشأت از مقرّبان و سعد است. و هرکس که در آن عالم از اشقیا تشخیص پذیرفت امروز از منکران و اشقیاء است، انتهی.

این است توجیه وجیه، و لفظ «نفس» ظاهر آن است که به قاف است و می‌تواند که بفاء باشد و اطلاق نفس بر اعیان ثابت و اعیان موجوده برای آن است که همه از نفس رحمانی است. بعد از آن توجیه دیگر کرده و گفته که نیز می‌تواند بود که مراد از نفس اوّل، نفس کلّ باشد، یعنی گندگی ماهی از سر است، نه از دم. هرگاه که سرچشمه گنده باشد، پایان چشمه هم گنده خواهد بود، انتهی. بدانکه

نفس کلّ عبارت از لوح محفوظ و هرچه که عقل کل که قلم است، بر نفس کلّ افاضه کرد، همان در این عالم به ظهور می‌آید و نیست در نفس کلّ مگر آنچه که در اعیان ثابت مقرّر گشته و اعیان ثابت آن را مستعدّ گشته. پس در این تقریر، تقریر اوّل متغایر کثیر نیست و مصراع ثانی بر دو تقریر منطبق است، که سرچشمهٔ موجودات، اعیان ثابت است. چون سرچشمه گنده شد همه تا آخر گنده خواهد شد و اینجا شارحان تقریر با وجه دیگر نیز کرده، که در ذکر آن طائل نیست.

لیک هم می‌دان و خر میران چو تیر چون‌که بلّغ گفت حقّ شد ناگزیر

انبیاء و رسل (علیهم السّلام) همه مأمور به تبلیغ رسالتند[1] تا شقّی و سعید ممتاز گردد. پس چنانکه رسول ما و سید ما مأمور گشته به قول او سبحانه تعالی: «یا أَیهَا اَلرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیک مِنْ رَبِّک وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اَللّٰهُ یعْصِمُک مِنَ اَلنّاسِ» (مانده: ٦٧)؛ ای رسول صلّی اللّه علیه و آله وسلم بکن آن را که نازل کرده شده است سوی تو از ربّ تو و اگر نکنی تبلیغ را پس نرساندی رسالت حقّ را و کار رسول، تبلیغ رسالت است و اللّه تعالی نگاه خواهد داشت تو را از شرّ ناس که منکران‌اند. پس ظاهر شد که انبیاء و رسل در تبلیغ ناچارند، که تبلیغ بر ایشان فرض است.

تو نمی‌دانی کز این دو کیستی جهد کن چندان‌که دانی چیستی

چون سابق معلوم شد شقّی الاستعداد به تصریح که انبیاء نومید شدند از ایمان ایشان و به مقابلهٔ آن سعید به حسب الاستعداد به مقایسه معلوم شد. الحال می‌فرمایند که تو را ای مخاطب معلوم نیست که از این دو کیستی. پس تو را باید که تسلیم کنی خود را با او سبحانه به اشتغال به جهد و ثبات بر این امور، که اسباب سعادتند. پس بر این امید به جهد مشغول باید شد، تا کار به سعادت انجامد و در این اشارت است که جهد تا این مدّت است که منکشف شود، که او از اهل سعادت است و چون به این کشف رسید حاجت جهد نیست و این در غیر فرائض است چنانکه سابق گذشت.

و بعض شارحان این ابیات را ربط داده به بیت ما قبل:

ماهیان را بحر نگذارد برون خاکیان را بحر نگذارد درون

و لفظ این هر دو به خاکیان و ماهیان اشاره ساخته‌اند و این نیز می‌تواند شد و لیکن ربط با بعید با صحّت ربط با قریب، بعید است.

---

۱. در اصل: رسالت آمد.

گر بگویی تا ندانم من کیم ورنخواهم تاخت بر کشتی و یم

این شرط است، جواب شرط در بیت رابع است و حاصل آنکه اگر در دل تو این شبهه افتد که عاقل آن است، تا که منفعت کار دانسته نشود اشتغال به این نباید کرد، پس اوّل نجات و سعادت خود باید دانست، پس در راه طلب باید رفت. پس گفته شود که هیچ بازرگان قطع نمی‌کند به حصول سود، بلکه بر امید، کار خود می‌کند. پس باید که در امور دینی نیز بر امید جهد باید کرد، بلکه کار دین اولی است به آن. /۸۲/

بیان آنکه ایمان مقلّد خوف است و رجاء

داعی هر پیشه امّید است و بوک گرچه گردنشان ز کوشش شد چو دوک

دوک: آلتی است آهنی که زنان از آن ریسمان برآرند از پنبه. یعنی گردن چنان لاغر شد که ضخامت اصلا باقی نماند.

تا ندیدی که اهل این بازارها در چه سودند انبیاء و اولیا

ربط این بیت به ماقبلش به آن وجه است، چون در بیت سابق ارشاد فرمودند به[1] آنکه در امر دین چرا بر امید کار نمی‌کنی، الحال می‌فرمایند که تو را شاید امید سود نباشد و این غلط است، که تو اهل بازار دین ندیده‌ای که چقدر سود گرفته‌اند.

بیان حدیث نبوی علیه السلام: انّ للّه تعالی اولیاء أخفیاء به‌درستی که مر اللّه تعالی را اولیاء پوشیده‌اند

این‌همه دارند و چشم هیچ‌کس بر نیفتد بر کیاشان یک نفس

کیا: به کاف فارسی: بزرگی

یا نمی‌دانی کرمهای خدا که تو را می‌خواند این سو که بیا

مربوط است به قول قدّس سرّه:

تا ندیدی که اهل این بازارها در چه سودند انبیاء و اولیا

و حاصل آن است که اگر امید منقطع باشد، پس، از این دو شقّ خالی نیست که سود اهل بازارها ندیده باشی و یا مأیوس از کرم حقّ شوی و این هر دو باطل است، که انبیاء و اولیاء چقدر

---

۱. در اصل: با.

سود حاصل کردند و کرم الهی تو را می‌خواند که انبیاء را فرستاد که تا راه حصول سود بیان فرمودند پس البته امید است. پس بر امید کار دین باید کرد.

شش جهت عالم همه اکرام اوست　　　هر طرف که بنگری اعلام اوست

که هر مخلوق در عبادت ربّ خود است و هر مخلوق به زبان حال می‌گوید که ربّ واحد است، سوی او آئید، اگرچه آن مخلوقات به لسان قال نیز می‌گویند، لیکن لسان قال فهمیده نمی‌شود غیر عارف را و قول به لسان حال همهٔ ذو عقل می‌فهمند، که وجود مخلوقات دلیل بر وحدانیت خالق است و شکر خالق واجب است، پس سوی او باید رفت.

چون کریمی گویدت آتش در آ　　　اندر آ زود و مگو سوزد مرا

مراد از کریم انبیاءاند، که حکم ایشان حکم اللّه واجب الاطاعه است.

در حقیقت آتش از هیبت چو ماست　　　کار ز دستارخوان انبیاست

لفظ ما مخفّف ماء به معنی آب است، یعنی در واقع آتش از هیبت کریمان که انبیاءاند مثل آب است. و مصراع ثانی شدید الانطباق است و می‌تواند که «ما» ضمیر متکلّم مع الغیر باشد، چنانکه شیخ افضل رحمة اللّه علیه گفته: یعنی آتش از هیبت انبیاء منقاد گشته، چنانکه ما منقاد هستیم.

حکایت مندیل در تنور انداختن انس ابن مالک و ناسوختن

جمله مهمانان در آن حیران شدند　　　انتظار دود کندوری بدند

کندوری: دستار خان.

ای ترسیده از نار و عذاب　　　با چنان دست و لبی کن اقتراب

مراد از اقتراب به آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم آن است، که محبّت با وی پیدا کند، به وجهی که ذات آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم احبّ باشد از نفس و مال و اولاد، و اقامت سنّت و طریقه به حسب وسعت خود کند.

مر کلوخ کعبه را چون قبله کرد　　　خاک مردان باش ای جان در نبرد

یعنی منقاد اولیاء باش که انقیاد اولیاء موجب اقتراب آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم [است].

ای برادر خود برین اکسیر زن　　　کم نباید صدق مرد از صدق زن

یعنی این زن در انقیاد انس ابن مالک رضی اللّه عنه کامل بود، پس تو را هم با مردان خدا همچنین انقیاد باید.

قصّهٔ فریاد رسیدن رسول علیه السّلام کاروان عرب را، که از تشنگی و بی‌آبی درمانده بودند و دل به مرگ نهاده و بارکشهای ایشان قریب به هلاکت بودند /۸۳/

اندر آن وادی گروهی از عرب　　　خشک شد از قحط بارانشان قرب

قرب: جمع قربه، مشک صغیر.

آن شتربان سیه را با شتر　　　سوی من آرید با فرمان مر

مر: تلخی، یعنی سوی من آرید به هر طریق که باشد، خواه به فرمان آید، خواه به تلخی آید.

سوی کثبان آمدند آن طالبان　　　بعد یک ساعت بدیدند آن‌چنان

کثبان: توده‌های بلند از ریگ.

راویه پر کرد و مشک از مشک او　　　ابر گردون خیره ماند از رشک او

راویه: مشک کلان و شتر آبکش، اینجا مراد، اوّل است.

آب از جوشش همی‌گردد هوا　　　وان هوا گردد ز سردی آبها

بلکه بی‌اسباب بیرون زین حکم　　　آب رویانید تکوین از عدم

یعنی آب، از جوش خود هوا می‌گردد و این ظاهر است در دیگ، که زیر او آتش کنند. پس چه عجب که هوا منقلب شده، آب گردید. پس هوا مقارن آب آن مشک، آب می‌شد به امر آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم. باز اضراب فرمود در بیت تالی، یعنی بلکه از حکم آن سرور صلّی اللّه علیه و آله وسلم آب از عدم پیدا شد بی‌هیچ سبب.

با سببها از مسبّب غافلی　　　سوی این روپوشهای زان مایلی

مقصود بیان حال آن‌کس است، که اعتماد بر سبب کرده و غافل است از آنکه حقّ از پرده سبب می‌کند. و امّا کسی که مشاهد آن است که مسبّب الاسباب از پرده سبب می‌کند و طلب کند سبب را برای آنکه تا حکمت وضع اسباب فوت نشود، پس او در حقیقت تارک سبب است و کامل المعرفه است.

گفت زین بس من تو را بینم همه　　　ننگرم سوی سبب و آن دمدمه

[دمدمه]: فریب و افسون.

گویدش ردّوا لعادوا کار توست　　　ای تو اندر توبه و میثاق سست

یعنی اگر رو کرده شود سوی مسبّبات آن اسباب و باز اسباب مهیا شود، هرآینه عود کند سوی

اعتماد بر اسباب و این گریه و زاری فراموش کنند. در این لفظ اشارت است به آنکه حال معتمد بر اسباب، بعد فوت اسباب، حال اهل دوزخ است، که چون مبتلی به عذاب شوند، دعا سوی ربّ کنند و وعده کنند به آنکه اگر باز مردود شوند به دنیا، عمل صالح کنند و در این وعده کاذبند، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ»[1] (انعام: ۲۸)؛ و اگر رد کرده شوند سوی دنیا، هرآینه عود کنند در معاصی و به‌درستی که آنها دروغگو هستند در آنکه می‌گویند که عمل صالح کنیم بعد آمدن در دنیا.

مشک آن غلام پر شدن از غیب به معجزهٔ رسول خدا و سپید شدن آن غلام سیاه

در این کلام ارشاد است به آنکه معجزه به اذن اللّه است، نه از صرف همّت نبیّ، که نبی را همّت و قوّت تصرّف نیست،در عبدیت کامله است و تحقیق آن سابق گذشت.

دست و پایش ماند از رفتن به راه　　　زلزله افکند در جانش اله

که توفیق ایمان داد، که توفیق ایمان از جانب حقّ است «إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اَللّهَ يَهْدِی مَنْ يشاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (قصص: ۵۶) به‌درستی که تو ای محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم هدایت به تحصیل ایمان نمی‌کنی هرکه را خواهی، که تو را همّت تصرّف نیست، و لیکن هدایت می‌کند اللّه هرکه را خواهد. او تعالی دانا به آنها است که مهتدی‌اند در اعیان ثابت. پس آنها را هدایت خواهد کرد به توفیق دادن به ایمان و از اینجا ظاهر شد که از اله، ذات مبارک آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم مراد نیست. چنانکه گمان برده ولی محمّد آن را، که ذات مبارک صلّی اللّه علیه و آله و سلم در مقام عبدیت بود و این توفیق ایمان از همّت و تصرّف او نبود صلّی اللّه علیه و آله و سلّم. /۸۴/

مصطفی دست مبارک بر رخش　　　آن زمان مالید و کرد او فرّخش

دست مبارک آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم را تأثیرات بسیارند و این یکی از آن بود، لیکن ظهور این تأثیرات به اذن اللّه است، جایی که اذن اللّه می‌باشد آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم برای امتثال تأثیر ظاهر می‌کردند بدون صرف همّت.

دیدن خواجه، غلام خود را سفیدرو و نشناختن و با غلام گفتن که تو غلام مرا کشته و خون او تو را گرفته

---

۱. این آیه در پاره هفتم سوره انعام رکوع دوم واقع است (نثار احمد بریلوی).

تا بدانی که همانم در وجود　　　گرچه از شبدیز من صبحی گشود

دیز: به معنی تاریک و شبدیز یعنی تاریک.

جان شناسان ازعدوها فارغند　　　غرقهٔ دریای بی‌چونند و چند

یعنی کسی که جان را شناخت، از عدو که نفس و شیطان است فارغ است، که عداوت این‌ها جان شناسان را ضرر ندارد، اگر در زلّت اندازند و کسی که جان را شناخت پس او حقّ بی‌چون را شناخت، که او مظهر بی‌چون است و حقیقت او حقیقت اله است من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

جان شود از راه جان جان را شناس　　　یار بینش شو نه فرزند قیاس

یعنی کسی که جان است و از تن رسته است، از راه جان، جان ایشان را می‌شناسد، نه از راه قوای حسّیه و کسی که از تن نرسته است[1] جان ایشان را نمی‌تواند شناخت بلکه او تن‌شناس است. و شیخ ولی محمّد گفته که از جان ثالث، مراد ذات حقّ است. و مولوی قدّس سرّه در جایهای متعدّد، به جان جان، تعبیر از ذات حقّ کرده‌اند و اینجا نیز مراد، جان جان است و حاصل آنکه جان از راه جان، حقّ را می‌شناسد، که حقّ در مظهر جان مشهود می‌شود، که او مظهر اتمّ است و الاّ نه همه از جان و تن مظاهر الهیه‌اند. حقّ در مظهر مشهود می‌شود عارف را.

چون ملک با عقل یک سررشته‌اند　　　بهر حکمت را دو صورت گشته‌اند

ظاهر آن است که از این کلام که حقیقت ملکیه که هست در انسان عقل شده و ظاهر شده است، لیکن دو نحو تعیین گرفت، یکی تعین در عالم ملائکه و دیگر در انسان پس به تعینی که در انسان وجود گرفت، قوّت انسان شد و این عقل انسانی است و در عالم ملکوت به تعین مناسب آن عالم موجود است و این است مراد از آنکه دو صورت گرفته‌اند. از آنجا ظاهر می‌شود که حقیقت ملکیه را وجود خارج از انسان نیز هست، چنانکه در انسان قوّت شده وجود گرفت و این خلاف مزعوم شیخ محبّ اللّه اللّه‌آبادی قدّس سرّه است. و ظاهر آن است که حقّ متبع آن است که ملک را وجود خارج از انسان هم نیست و ظواهر احادیث نیز حاکم است به آن.

و آنچه که در عبارت شیخ ولی محمّد قدوهٔ محقّقان، قدّس سرّه واقع است و کانت الملائکة بعض قوی[2] آدم، پس معنی آن است که حقایق ملکیه در آدم بعضی قوی شده ظهور یافت، نه آنکه

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: قوای.

آن را وجود خارج از انسان نیست، چنانکه بودن حقایق اخری از سماوات و غیر آن در آدم علیه السّلام منافی آن نیست که این حقایق را وجود خارج از انسان نیز باشد و نیز باید دانست که حکم نبودن ملک عین عقل، مخصوص به بعض ملک است و الاّ نه، املاک کثیره‌اند. همهٔ املاک قوی شده در انسان موجود است. پس یک حقیقت یک ملک عین حقیقت قوّت عقلیه است و حقایق املاک دیگر حقایق قوای دیگرند.

آن ملک چون مرغ بال و پر گرفت — وین خرد بگذاشت پرّ و فرّ گرفت

آن حقیقت ملکیه، که در عالم خود موجود گشت، به صورتی موجود گشت که بال و پر دارد. چنانکه قرآن و حدیث ناطق‌اند به آن. و چون در انسان قوّت شده موجود گشت، پر او را نیست و فرّ هست که ادراک حقایق می‌کند و همین مراد از فرّ هست.

هم ملک هم عقل حقّ را واجدی — هر دو آدم را معین و ساجدی

یعنی عقل و ملک هر دو حقّ را یافتند و دانسته‌اند که حقّ سزاوار طاعت، لهذا ملک عصیان نمی‌کند و این هر دو انسان را معین بر فعل خیرات‌اند و ساجد و مطیع او نیز هستند به جهت تعلّق امر به آن.

نفس و شیطان بود ز اوّل واحدی — بوده آدم را عدوّ و حاسدی

ظاهر این بیت آن است که حقیقت شیطانیه در علم خود موجود است خارج از انسان و در انسان همان حقیقت نفس شده موجود گردید. پس قوّت شیطانیه همان نفس است. پس می‌باید که نفس مطمئنّه و ملهمه بعد تهذیب نشود، که مهذّب شدن قوّت شیطانیه معنی ندارد و اگر کسی گوید که شاید که قوّت شیطانیه بعد تهذیب در اولیاء مهذّب گشته مطمئنّه و ملهمه گردد، گویم که بر این تقدیر لازم می‌آید که شیطان بر اولیاء مسلم گردد و حال آنکه این از خصائص ذات آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم است، که شیطان او مسلم شده بود، در دیگری متحقّق نمی‌تواند شد. آیا نمی‌بینی که شیطان آدم علیه السّلام مسلم نشده[...] پس از اولیاء چه رسد، بلکه حقّ منع آن است که قوّت شیطانیه در انسان دیگر است، که مهذّب نمی‌تواند شد اصلا، مگر آنکه در اولیاء مقهور می‌گردد و نفس قوّت دیگر است، که قابل تهذیب است، مهذب شده مطمئنّه و ملهمه می‌گردد.

پس معنی بیت این‌چنین باید گفت که نفس و شیطان در اصل واحد بودند و آن حقیقتی است که اضلال می‌تواند کرد. بعد از آن دو حقیقت شدند، یک حقیقت مظهر مضلّ است، که از او جز اضلال نیاید و آن حقیقت در عالم خود موجود است و آن حقیقت در انسان، قوّت شیطانیه شده

موجود است که او امر جز به حرام نمی‌کند. و حقیقت دیگر است که در انسان نفس شده موجود است و هر یکی از این هر دو معین دیگری است در بازداشتن از کمال مر انسان را و هر دو عدد انسانند و جاهد کمال اوست، لیکن این نفس قابلیت آن دارد که بعد مهذّب شدن عدد نماند و مطمئنّه و ملهمه گردد و بودن هر دو از اصل واحد منافی آن نیست.

این بیان اکنون چو خر در یخ بماند　　　چون نشاید بر جهود انجیل خواند

یعنی تفصیل این مذکورات کما ینبغی نکرده شد به سبب خوف انکار مستمعان و عدم انتفاع به آن.

لیک گر درده به گوشه یک کس است　　　های و هویی که برآوردم بس است

یعنی اگر مستمع، منتفع به آن است، پس این‌قدر که گفتم او را بس است.

در بیان آنکه حقّ تعالی هرچه داد و آفرید همه به استدعا و حاجت آفرید، خود را محتاج چیزی دیگر باید کرد تا بدهد که أمّن یجیب المضطرّ اذا دعاه

قال اللّه تعالی: «أَمَّنْ يجِيبُ اَلْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يكْشِفُ اَلسُّوءَ وَ يجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ اَلْأَرْضِ أَ إِلهٌ مَعَ اَللّهِ قَلِيلاً ما تَذَكَّرُونَ» (نمل: ٦٢)؛ آیا کیست که اجابت کند مضطرّ را وقتی‌که دعا کند مضطرّ و کیست که کشف کند و زائل کند سوء را از فقر و رنج و مرض و کیست که می‌گرداند شما را خلفاء بر زمین، یعنی خلیفه گرداند بعض شما را بر بعض دیگران. استفهام برای تبکیت است، که متّصف به این صفات نیست. مگر اللّه تعالی.

باز اللّه تعالی می‌فرماید و متفرّع می‌کند بر آنکه آیا با اللّه تعالی هیچ الهی هست؟ چه می‌گویید؟ یعنی نیست الهی با اللّه، قلیل پند می‌گیرند و می‌بایست که از این، پند کثیر می‌گرفتند.

آن نیاز مریمی بوده است درد　　　که چنان طفلی سخن آغاز کرد

یعنی چون مریم را غم نیاز بود و اضطرار بود، تا اینکه گفت: «يا لَيتَنِي مِتُّ قَبْلَ هذا وَ كُنْتُ نَسْياً مَنْسِيا» (مریم: ۲۳) یا اللّه کاش مرده بودمی قبل این ولادت و بودمی فراموش کرده شده، که مرا نمی‌دانست. پس طفل وی که عیسی علیه السّلام بود در کلام آمد برای گواهی پاکی آن پاک جیب[1].

پس از حاجت مریم علیه السّلام تکلّم عیسی در مهد به وجود آمد و آن قول اللّه تعالی: «إِنِّي عَبْدُ اَللّهِ آتانِي اَلْكِتابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيا * وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً أَينَ ما كُنْتُ»، سابق، این آیه با

---

۱. در اصل: حبیب.

ترجمه گذشت در این دفتر.

جزو اولی او برای او بگفت　　　جزو جزوت گفت دارد در نهفت

دست و پا شاهد شوندت ای رهی　　　منکری را چند دست و پا نهی

یعنی جزو مریم (علیها السّلام) برای پاکی او بدون تکلّم او گواهی داد، همچنین اجزاء به روز قیامت گواهی خواهند داد و او بدون نطق صاحب اجزاء به اعمال حسنه و قبیحه، چنانکه بیت تالی بر آن گواه است و اشارت است به این آیه: «وَ تُكَلِّمُنا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يكسِبُونَ» (یس: ٦٥) و توجیه به آنکه اگر طلب دنیا از معرفت حقّ بود، اجزاء جزء تو بی‌زبان، اسرار حقّ با تو بگوید.

اگر از الفاظ بیت بر می‌آید مناسب نمی‌افتد و اشاره به آن آیه نمی‌تواند شد. و حاصل بیت تالی آن است که دست و پای تو شاهد اعمال تو شوند. پس انکار اعمال و یا انکار این شهادت قادر بر خود بگردان.

و دست و پا نهادن، به معنی قادر گردانیدن است. پس تمام این کلام کنایه است از قادر گردانیدن، نه اینکه دست و پا عبارت از قدرت است و نهادن به معنی عطا کردن، تا این وارد نشود که نهادن به معنی دادن نیامده و یا دست و پا نهادن کنایه از صورت بستن انکار است، که دست و پا نهادن به معنی ترتیب دادن دست و پا است و این از لوازم تصویر است و حاصل همان است که رجع قادر، قادر ساختن انکار را و تصویر کردن انکار را واحد است. /۸۵/

ور نباشی مستحقّ شرح و گفت　　　ناطقه ناطق تو را دید و به خفت

این بیت و (آب کم جو) مربوط است به بیت صدر و حاصل آنکه چون مریم (علیها السّلام) را نیاز و حاجت بود، طفل در کلام آمد و اگر تو را حاجت گفت نمود ناطقه شخصی که قابل نطق است ساکت گردد[1] به سبب عدم حاجت.

آب کم جو تشنگی آور به دست　　　تا بجوشد آبت از بالا و پست

این تمثیل است مر پیدا کردن عشق را تا علوم معارف از هر طرف آید.

بعد از آن از بانگ زنبور هوا　　　بانگ آب جو نپوشی ای کیا

یعنی پیدا شدن تشنگی از بانگ هوا، آب کثیر ریزد و آب جو مستعار است برای آب کثیر.

تا سقاهم ربّهم آید خطاب　　　تشنه باش اللّه اعلم بالصّواب

---

۱. در اصل: + و.

یعنی در حقّ او گفته شود «سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً» (انسان: ۲۱)؛ نوشانید ایشان را ربّ ایشان شراب طهور.

آمدن زن کافره با طفل شیرخوار نزد رسول خدا علیه السلام و ناطق شدن طفل به معجزهٔ رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم

هم از آن ده یک زنی از کافران سوی پیغمبر دوان شد ز امتحان

یعنی از آن ده، که آن غلام از آن ده بود.

این کیت آموخت ای طفل صغیر که زبانت گشت در طفلی جریر

جریر: نام شاعر مشهور است و اینجا مستعار برای فصیح است.

هر دو می‌گفتند کز خوف سقوط جان سپردن به بر این بوی حنوط

یعنی از خوف سقوط این بوی حنوط می‌گفتند که جان باید سپرد برای این بو، پس ایمان باید آورد و بر ایمان باید مرد، تا این بو مدام در مشام باشد.

آنکه تعریفش شهنشه خود کند جامد و نامیش صد مروق زند

شیخ عبد اللّطیف گفته مروق یعنی در شگفت آوردن و خوشحال ساختن. میر نور اللّه گفته آنچه از صراح مستفاد می‌شود، این است که روق به معنی خوش آمدن و به شگفت آوردن و مروق صیغه اسم آله است، یعنی چیزی که موجب شگفت باشد و در این مقام به معنی مصدر ترجمه کردن خالی از تسامح نیست و در بعض نسخ: «جامد و نامیش صد صدّق زند» و بر نسخه، صدّق به معنی تصدیق باشد، که اهل فرس، فعل عربی گاهی به معنی مصدر استعمال کنند واضح است.

و شیخ افضل گفته که در اصل صدق به تخفیف دال بود به معنی صادق شد، برای ضرورت شعر مشدّد کرده شد و حاصل آنکه جامد و نامی در حقّ او گویند، که صادق است و می‌تواند که صدّق با تشدید بر معنی خود باشد و ضمیر راجع به سوی حقّ باشد، که او مذکور در دل هر مؤمن است و حاصل آنکه جامد و نامی همه گویند در حقّ او صدّقک اللّه: صادق گردانید تو را اللّه تعالی و یا تصدیق کرد تو را اللّه تعالی و در بعض نسخ به این وجه واقع است:

آنکه تعریفش شهنشه خود کند جامد و نامیش صد مروق زند

آن کسی را که معرّف، حقّ بود جامد و نامیش صد صدّق زند

آن‌کسی را کش خدا حافظ بود مرغ و ماهی مرد را حارس بود

ظاهر که بیت ثانی از ملحقات است و الله اعلم بالصواب.

ربودن عقاب، موزهٔ رسول علیه السّلام را و بردن به هوا و نگون کردن و از موزه، ماری سیاه افتادن

اندر این بودند کآواز صلا　　　مصطفی نشنید از سوی علا

کآواز صلا یعنی صلاة، مخفف کرده شد به حذف تاء برای شعر و ظاهر مصراع ثانی آن است که، این آواز در راه عالی کرد و جانب حقّ است، آمد، یعنی از حقّ آواز رسید و احتمال دارد که راه علا تعبیر باشد از بلال رضی اللّه عنه، که آواز وی آواز حقّ بود، پس این آواز، آواز اذان است. /۸٦/

در فتاد از موزه یک ماری سیاه　　　زان عنایت شد عقابش نیکخواه

یعنی از عنایت حقّ عقاب، نیک خواهد شد، که این عنایت حقّ بود و شیخ عبد اللّطیف گفته که عنایت به معنی قصد است، یعنی از آن قصد ربودن موزه عقاب نیکخواه بود.

از ضرورت کردم این گستاخیی　　　من ز ادب دارم شکسته شاخه‌ای

شکسته شاخه‌ای، کنایه از نگونساری است، زیرا که شاخ شکسته نگونسار می‌باشد.

گرچه هر غیبی خدا ما را نمود　　　دل در آن لحظه به خود مشغول بود

بعضی شارحان گفته که مقصود آن است که من در این وقت در بشریت بودم، از این جهت مرا غفلت واقع شد. و محمّد رضا گفته، ای فکر تن نداشت و از جهت استغراق، بعضی مغیبات بر انبیاء مستور می‌شوند، انتهی. پس معنی بیت این‌چنین است که دل به خود مشغول بود که دل نفس دل را مشاهده می‌گردد ذات با احدیت جمیع اسماء در دل است. پس به سبب استغراق در این مشاهدت، توجه به سوی اکوان نبود، پس بعض اکوان مغفول عنه ماندند و این وجه وجیه است.

و آنچه ولی محمّد گفته که درهم شدن و در غم شدن، چنانکه در بیت بالا مذکور بود، در استغراق صورت نبندد، پس نبود به سبب مگر نزول بشریت و نیز ادای ارکان صلاتیه بی‌نزول به بشریت معقول نمی‌شود. پس استغراق سبب نمی‌تواند شد، ساقط است؛ زیرا که مقصود آن است که با نزول به بشریت دل در تماشای نفس خود بود و التفات به سوی اکوان که غایب از حسّ بودند، نبود و با این تماشا و التفات به آن چون بردن عقاب دیده، مزاج شریف بر عقاب درهم شد و این منافی آن تماشا نیست و نیست مراد از استغراق محویه و یا فنا، تا درهم بودن صورت نبندد، و لیکن محمّد رضا بعد این گفت که سبحان اللّه، چه مرتبه است که بعد از افاقه و نزول از آن مرتبه علم به حقایق غیبیه حاصل آید. پس کشف اسرار دون مرتبهٔ نبوت باشد، انتهی.

و بر این تقریر وارد می‌شود که اینجا کلام در کشف بعض اکوان است، نه در علم حقایق غیبیه و این علم اکوان در نبوّت هم حاصل می‌شود به وحی و از ولایت هم حاصل می‌شود به کشف و التفات به آن. و این کشف اکوان البته دون است از مشاهدهٔ حقّ و علم به حقایق. پس کشف این اکوان را دون مرتبهٔ نبوّت گفتن، نه دون مرتبهٔ ولایت صورت نبندد. مگر آنکه گفته شود که مراد از مرتبهٔ نبوّت مرتبهٔ ولایت نبیّ است و غرض آنکه این کشف اکوان، دون این ولایت است، اگرچه بعض مبتدیان، این را از جملهٔ کمالات می‌شمردندز

و آنچه ولی محمّد بر آن وارد کرده که این استغراق از خواص مرتبهٔ ولایت است، نه از لوازم مرتبه نبوّت و اگر نبیّ را این استغراق رو دهد، پس از جهت ولایت او است، نه از راه نبوّت، ساقط است؛ زیرا که محمّد رضا گفته که این استغراق از جهت مرتبه نبوّت است، بلکه مقصود او آن است که مرتبهٔ نبوّت عجب شرافت دارد، که ولایت لازمهٔ نبوّت چنین کامل است، که بعد نزول از استغراق، کشف حقایق غیبیه می‌شود، پس نبوّت چنین مرتبهٔ شریف است، که لوازم وی این است که گفته شد.

وجه عبرت گرفتن از این حکایت و معنی: إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ یسْراً

«إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ یسْراً» (انشراح: ٦)؛ به‌درستی که با عسری که آنان بر آن هستند یسری است و این جمله مکرّر است. اکثر اهل تفسیر برآنند که جملهٔ ثانیه تاکید[1] است مر اولی را و حاصل همان است.

و عارف ربّانی عبد اللّه بن عباس رضی اللّه عنه می‌فرماید که اینجا دو یسراند و عسر واحد است و این عسری که صحابه[2] بودند بر آن وقت نزول این آیه. و ابن عباس فرمودند: لن یغلب عسر یسرین: نه غالب خواهد آمد یک عسر دو یسر را و این بنا است بر آنکه معرفت چون معاد شود، معرفت ثانی عین اوّل است و چون نکره نکرهٔ معاد شود، ثانی غیر اوّل است.

و اکثر اهل تفسیر می‌گویند که معنی آن است که عسر زائل شود، یسر بر آن مرتّب شود و بعض اهل تفسیر یسر اوّل را بر یسر اخروی حمل می‌کنند و ظاهر شأن نزول آیه حکم می‌کند که یسر در دنیا باشد، که صحابه در مکه قبل هجرت در عسر شدید بودند از عذاب جوع و رنج ایذای کفار. پس اللّه تعالی وعده کرد که یسر می‌آید، چنانکه بعد هجرت آمد. و بر قول ابن عباس (رض) می‌تواند دو یسر، یسر دنیایی و یسر اخروی باشد، یعنی با عسری که صحابه بر آن بودند، دو یسر

---

۱. در اصل: کید.

۲. در اصل: صحابی.

است، یسر دنیاوی و یسر اخروی و می‌تواند که یک یسر ارتفاع بلا و رنج و یسر دیگر حصول مقامات از عرفان. و نزد مولوی معنی آیه آن است که در عین عسر، یسر است، که وقوع عسر بلاء است و در این، رفع درجات است و دفع بلاء اعظم است و همین مفهوم ظاهر آیه است.

گوید از خاری چرا افتم به غم   خنده را من خود ز خار آورده‌ام

ربط این بیت به ما قبل، بدین وجه است که در بیت سابق گفته، که از برکندن برگ گل خنده نمی‌گذارد و در این بیت تقریر آن می‌کند که از کندیدن برگ اگرچه خار نمودار می‌شود، لیکن گل می‌گوید که از خار چرا دل برکنم، که این خنده که مرا حاصل است از خلد است.

هرچه از تو یاوه گردد از قضا   تو یقین دان که خریدت از بلا

در فتوحات منقول است از جناب امیر المؤمنین عمر (رض) که فرموده که آنچه مرا می‌رسد از رنج در آن، این نعمت می‌بینم، که این بلا بر دین نیفتاد، پس او رضی اللّه عنه در این بلا نعمت می‌دهد، پس شکر بر آن نعمت می‌کردند. پس شیخ می‌فرمایند که عمری المقام باش.

ما التّصوّف قال وجدان الفرح   فی الفؤاد عند اتیان التّرح

چیست تصوّف؟ گفت مسئول عنه، تصوّف یافتن فرحت است در دل وقت آمدن رنج. شاید این به همان جهت باشد که در رنج، نعمت بیند، که هرچه از محبوب می‌رسد، محبوب داند و در آن صوفی حقّ را می‌یابد و فرح به جهت آن است که از محبوب است و بر دین نیست، چنانکه گفته شد.

آن عقابش را عقابی دان که او   در ربود آن موزه را زان نیک‌خو

آن عذاب و رنج و بلا آن عقاب دان که موزه‌ای ربود برای رفع بلا. پس رنج این بلا رنج بلای عظیم را دفع می‌کند.

گفت لا تأسوا علی ما فاتکم   ان اتی السّرحان و اردی شاتکم

بعض شارحان «ان» در مصراع ثانیه، متّصله گفته‌اند و این بعید است که در کلام الهی، کلام بشر را متّصل ساختن ممنوع است، مگر اینکه بر قصد تفسیر باشد. پس مضایقه نیست و اوجه آن است که آن شرط گفته شود و جزای آن مقدّر است و مصراع اوّل اشارت است به این آیه: «ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَةٍ فِی ٱلْأَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلاّ فِی کتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِک عَلَی ٱللّٰهِ یَسِیرٌ * لِکَیلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاکُمْ» (حدید: ۲۲-۲۳)؛ نمی‌رسد هیچ از مصیبت در زمین مثل قحط و غیره و نه در انفس شما مثل حرص و امثال آن در هیچ حال، مگر در

آن حال که مکتوب بود در کتاب. کتاب، مراد لوح است، از قبل پیدا کردن آن مصیبت را در خارج، به‌درستی که این، بر اللّه تعالی آسان است و اینکه اللّه تعالی بیان فرمود برای اینکه نه غم کنید و مأیوس نگردید بر آنکه فوت شد از شما و نه فرحت و خوشی کنید به آنچه که می‌دهد شما را. یعنی هرچه که مقدّر است همان واقع می‌شود. پس بر فوت، غم نیست، که فوت مقدّر بود و نه خوشی، که آن‌هم از تقدیر است، باقی ماند یا نه.

و حاصل مصراع ثانی آن است که اگر گرگ آید و هلاک کند شات شما را، غمگین نشوید. و چون در این بیت نهی از غم بود و این احتمال داشت برای زوال غم باشد فقط، نه حصول عوض فائت، استدراک نمود در بیت ثانی. و حاصل آنکه، عدم غمگین شدن برای آن است که عوض بهتر می‌رسد از فائت.

کان بلا دفع بلاهای بزرگ　　　　وان زیان منع زیانهای سترگ

از لقمان علیه السّلام منقول است که وی [علیه السّلام] با پسر خود می‌رفت سوی ده. پسر بر زمین افتاد، از آن رخساره پسر و جبههٔ او مشجوج شد، لقمان علیه السّلام خون او را مسح می‌کرد و می‌شست، ناگهان اشک جاری شد. پسرش گفت تو می‌گفتی هر بلا که می‌آید دافع بلای عظیم می‌شود، پس این برای چیست. لقمان [علیه السّلام] فرمود، این رحمت است و آنکه می‌گفتم الحال نیز موقن آن هستم، تو را واضح خواهد شد در تدبیر این شجّه، زمان طویل گذشت و چون آن طرف نگاه کرد، آن ده را ندید، متحیر ماند که دیه چه شد الحال، به نظر می‌آید در این حال جبرئیل علیه السّلام را دید، پرسید که از کجا، جبرئیل علیه السّلام گفت که من مأمور شده بودم برای خسف این دیه و چون دیدم تو را که به آن دیه می‌روی و گفتم اگر پسر تو آنجا رسد مخسوف شود، لهذا جنبش دادم او را، تا اینکه افتاد و مشجوج گشت، تا قبل رسیدن آن دیه مخسوف شود و پسر تو سالم ماند. پس لقمان علیه السّلام گفت دیدی که این بلا دفع بلایی عظیم شد.

استدعا نمودن شخصی از موسی علیه السّلام زبان بهایم را

گرم‌تر شد مرد زان منعش که کرد　　　　گرمتر گردد همی از منع مرد

برای اینکه «الانسان حریص علی[1] ما[2] منع»[3]؛ انسان حریص است در آن که منع کرده شده.

گفت ای موسی چو نور تو بتافت　　　هرچه چیزی بود از تو چیز یافت

هر چیز بود و صلاحیت داشت، از تو چیز عظیم گرفت و مرتبه رسید و مرا که ناچیزم محروم کردن از این مراد که ادنی است، لایق لطف تو نیست که تو صاحب جود هستی.

نیست قدرت هرکسی را سازوار　　　عجز بهتر مایهٔ پرهیزگار

اشارت است به قول امام شافعی رضی اللّه عنه: «انّ من العصمة ان لا تقدر»؛ به‌درستی که از عصمت است که قدرت نیابی بر گناه و مقصود از این ابیات آن است که ترک محرّمات و حظوظ نفس از عدم قدرت بر آن می‌شود و این ترک، او را از اثم ارتکاب محرّمات نجات می‌دهد. پس این عجز او را نافع است.

فقر زین‌رو فخر آمد جاودان　　　که به تقوی ماند دستش جاودان

خلاصهٔ این ابیات آن است که فقر از آن رو بهتر و فخر است انسان را، که فقر مانع است او را از ارتکاب محرّمات و حظوظ نفسانیه، که اکثر محرّمات و حظوظ نفسانیه، از مال میسر می‌گردد و چون مال به دستش نشد، قدرت بر آن مفقود شد، پس در اثم ارتکاب آن نیفتاد. اینکه مذکور شد، یک فائدهٔ فقر است، در حقّ آن‌کس که غنی مؤتمن بر اجتناب معاصی نباشد و امّا در کاملان، پس این فائده نمی‌تواند شد، بلکه در کاملان فوائد عظیمهٔ دیگرند.

و در این بیت اشاره نیست به این حدیث «الفقر فخری»[4] و الاّ نه، لازم آید که اجتناب آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم از جهت عدم قدرت باشد و این باطل است و اگر اشارت به حدیث مذکور باشد، چنانکه شارحان گمان برده‌اند، پس آن باید که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فقر را فخر خود فرمودند، برای اینکه در حق امّت فخر است، به جهت آنکه امّت را فقر راه اتقاء از محرّمات است.

زان غنا و زان غنی مردود شد　　　که ز قدرت صبرها بدرود شد

یعنی از جهت غنا و غنی مردود شد، که غنا باعث قدرت بر معصیت است، صبر از معصیت

---

۱. در اصل: ندارد.

۲. در اصل: مما.

۳. منبع آن یافت نشد.

۴. صاغانی، حسن بن محمد، الموضوعات: ص ۱۴؛ شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار: ص ۱۱۱.

که بود بدرود و ناشکیبا گردید، بلکه مؤدی سوی ارتکاب معصیت گردید. /٨٧/

آدمی را عجز و فقر آمد امان　　　از بلای نفس پر حرص و غمان

یعنی عجز و فقر، از بلای نفس که ارتکاب محرّمات و حظوظ نفسانیه است، امان است. پس از عجز از حرام، از اثم ارتکاب حرام معصوم می‌ماند.

وحی آمدن از حقّ تعالی به موسی علیه السّلام که بیاموزش چیزی را که استدعا می‌کند

اختیار آمد عبادت را نمک　　　ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک

چون سابق بیان فرمودند که عجز و بی‌اختیاری موجب اتقای از معاصی است، الحال ارشاد می‌فرمایند که اختیار و قدرت، موجب صدور عبادت است از مکلّف و عبادت همان است که به اختیار فعل کند برای رضا حقّ و همان است موجب رفع درجات و ثواب و امّا اتقای از محرّمات به سبب فقدان قدرت بر آن، اگرچه رافع اسم است، امّا موجب ثواب نیست و موجب ثواب، کفّ نفس است از محرّمات و این کفّ بدون اختیار قدرت بر محرّم نمی‌تواند شد، چنانکه اللّٰه تعالی می‌فرماید: «وَ أَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی اَلنَّفْسَ عَنِ اَلْهَوی فَإِنَّ اَلْجَنَّةَ هِی اَلْمَأْوی» (نازعات: ٤٠)؛ و اما کسی که می‌ترسد مقام ربّ خود را و باز دارد نفس را از هوی، پس به‌درستی که جنّت، مأوای او است و چون تأمّل کنی در آنچه گفته شد، عیان گردد تو را که بودن قدرت، شرط ثواب و بودن کفّ[1] عبادت، منافی نیست مر بودن عجز باعث بر اتقاء از محرّمات.

و از اینجا ظاهر شد که عجز مفید است مر عامّه را که طاقت صبر از معاصی ندارند و قدرت بر معاصی مر خواص را، تا کفّ کنند به اختیار خود از معاصی و مثاب گردند. و از اینجا نیز ظاهر شد، حصول غنی و مال مر خواصّ را هیچ ضرر ندارد و نیست ضرر مگر عوام را، که اتقاء از معاصی آنها را با قدرت بر آن نمی‌تواند شد و منافات که به ظاهر متوهّم می‌شد میان حکم به بودن فقر، بهتر، به سبب آنکه در آن اتقاء است از معصیت و میان حکم به آنکه قدرت بهتر است تا عبادت به اختیار حاصل آید و لازم است آن را، که غنی بهتر باشد، که به آن قدرت حاصل می‌شود و ساقط گردید.

جمله عالم خود مسبّح آمدند　　　نیست زان تسبیح جبری سودمند

و لهذا تسبیح جوارح انسان از دست و پا به کار نخواهد آمد روز قیامت و نطق لسان به کار

---

١. در اصل: گفت.

خواهد آمد، که اوّل بدون اختیار انسان است، بلکه جبری است و ثانی به اختیار او است.

زانکه کرّمنا شد آدم ز اختیار　　　نیم زنبور عسل شد نیم مار

یعنی آدم را تکریم است به سبب آنکه او را اختیار است و این اختیار را اگر صرف کند به سوی خیر و کفّ نفس از هوا، پس او به منزلهٔ زنبور عسل است، که از آن عسل بر می‌آید و اگر صرف کند سوی شرّ و اتباع هوای نفس، به منزلهٔ مار است، که از آن گزند حاصل شود. در این بیت اشاره است به این آیه: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ» (اسراء: ۷۰).

زانکه مؤمن خورد و بگزیده نبات　　　تا چو نخلی گشت ریق او حیات

یعنی مؤمن نبات ایمان خورده است و تصدیق به خدا و به رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم کرده است و نبات معارف در دلش جمع است، او مثل نخل شد و ریق او که عبارت از اقوال است، به آن حیات است، که اقوال او مشتمل بر معارف است، که در آن حیات قلب است. پس لفظ ریق مستعار است برای اقوال.

باز کافر خورد شربت از صدید　　　هم ز قوتش زهر شد در وی پدید

صدید: ریم را گویند و کافران در قیامت در دوزخ به جای آب، صدید را خواهند نوشید، چنانکه این آیه خبر می‌دهد «یسْقی مِنْ ماءٍ صَدِیدٍ یتَجَرَّعُهُ» (ابراهیم: ۱۶)؛ نوشانیده شود آن کافران را از آب ریم، جرعه جرعه خواهد نوشید و چون این شراب صدید مسبّب کفر است، بلکه عین کفر است، که به صورت دیگر ظاهر شد، لفظ صدید مستعمل شد در کفر به جهت اطلاق مسبّب بر سبب و حاصل آنکه چون کافر سبب صدید خورد، که کفر است، از قوّت کفر در قلب او تمام، زهر شد. هرچه از او بر می‌آید بر زبان، مزیل حیات قلب سامع است اگرچه بگردد به آن.

اهل الهام خدا عین الحیات　　　اهل تسویل هوا سمّ الممات

عین الحیات: چشمهٔ حیات که از آن حیات قلب بر می‌آید.

و تسویل: بیاراستن و خواستن به زبان و نیز آراستن شیطان چیزی را در نفس مردم.

اسم الممات: یعنی اسم مردن و اینجا مراد، مردن قلب است، مقابل حیات قلب.

جمله رندان چون‌که در زندان روند　　　متّقی و زاهد و حق‌خوان شوند

مراد از زندان، دوزخ است.

باز موسی داد پند او را به مهر　　　که مرادت زود خواهد کرد چهر

چون‌که موسی علیه السّلام را وحی و اجازت تعلیم رسید، موسی علیه السّلام مختار گشت در تعلیم چون او علیه السّلام حال آن شخص می‌دانست که با قدرت، از ارتکاب معاصی باز نخواهد ماند، باز او را پند به جهت رحمت و شفقت داد، که تعلّم لسان حیوانات او را ضرر دهد و این وحی که به موسی علیه السّلام رسید وحی اجازت بود، نه وحی ایجاب، تا کفّ از تعلیم و پند دادن، او را منافی موحی باشد و ترک تعلیم مخالفت وحی گردد، چنانکه متوهّمان توهّم می‌کنند و غایت این وحی جواز تعلیم است و حکیم را نشاید که به هر جائز عمل کند.

.....[۱]

جواب خروس، سگ را

اسب کش گفتی سقط گردد کجاست　　　کور اختر گوی محرومی زر است

شارحی گفته اختر اینجا به معنی فال است، پس معنی آن باشد که در نابینایی که فال می‌گوید، محرومی است از راه راست و اوجه آن است که اختر به معنی ستاره است، یعنی کور که حال ستاره گوید و خود را ستاره‌شناس داند و مقصود تشبیه خروس است با کور اخترشناس، به هر معنی که باشد در ناراستی و محروم بودن از راستی.

گفت او را آن خروس باخبر　　　که سقط شد اسب او جای دگر

سقط شد: هلاک شد

لیک فردا اشترش گردد سقط　　　مر سگان را باشد این نعمت فقط

یعنی دیگری را نعمت نیست، که اشتر را انسان نمی‌خورد و خروس طاقت خوردن آن ندارد.

زود اشتر را فروشید آن حریص　　　یافت از غمّ و زیان آن دم محیص

محیص: خلاص /۸۸/

تا به کی گویی دروغ ای بی‌فروغ　　　دوغی ای نااهل دوغی دوغ دوغ

.....

گفت او بفروخت اشتر را شتاب　　　لیک فردایش غلام آید مصاب

مصاب: رنج رسیده.

۱. در اصل: + قانع شدن آن مرد طالب به تعلیم زبان مرغ خانگی و سگ و اجابت کردن موسی علیه السّلام او را.

خجل شدن خروس پیش سگ به سبب دروغ شدن سه وعده

روز دیگر آن سگ محروم گفت　　　کای خروس ژاژخا کو طاق و جفت

کو طاق و جفت: یعنی وعده‌های گوناگون. چنین گفته محمّد رضا و بعضی گفته یعنی وعده‌های کثیره.

گفت حاشا از من و از جنس من　　　که بگردیم از دروغ ممتحن

ممتحن: امتحان کرده شده.

پاسبان آفتابند اولیا　　　در بشر واقف ز اسرار خدا

مقولهٔ مولوی است اضراب از پاسبانی این آفتاب سوی پاسبانی آفتاب حقیقت، که نور سماوات و ارض است و آن ذات اللّه تعالی است، یعنی اولیاء پاسبان حقند، در بشر اسرار حقّ می‌بینند و تخصیص بشر برای آن است که بشر حقیقت جامعه است.

اصل ما را حقّ پی بانگ نماز　　　داد هدیه آدمی را در جهاز

جهاز، آن مالی را گویند که همراه دختر کرده می‌دهند بعد نکاح. و به معنی کشتی نیز آمده، اگر معنی اوّل باشد، پس معنی آن است که، اصل ما را آدم را عطا فرمود در جهاز وی برای بانگ نماز، وقت نزول آدم بر زمین. اگر به معنی دوم باشد، پس حاصل آن است که اصل ما را در کشتی فرستاد و نوح علیه السّلام را عطا کرد برای بانگ نماز، که نوح علیه السّلام از هر نوع یک جفت بر کشتی نشاند، پس جفت خروس را نیز نشاند و مؤمنان کشتی، وقت فجر از آواز خروس می‌شناختند.

گوئیا هنگام سهو از ما رود　　　در اذان آن مقتل ما می‌شود

یعنی اگر تا هنگام اذان از من صادر شود آن‌وقت، وقت قتل ما شود و اگر مقتل مصدر میمی باشد، پس معنی آن باشد که موجب قتل ما شود.

آنکه معصوم آمد و پاک از غلط　　　از خروس وحی جان آمد فقط

مقولهٔ مولوی است، اضراب است از سابق، یعنی معصوم از غلط خرد جان وحی است که انبیاءاند و اولیاء نیز به تبعیت ایشان.

اعجمی چون گشته‌ای اندر قضا　　　می‌گریزانی ز داور مال را

یعنی از قضای حقّ مال را می‌گریزانی تا خسران مالی نرسد از داور و مالک نمی‌دانی که سوی قضاء به نفس خواهد رسید، که مال وقایه نفس است و تلف مال خلف عمر است.

خبر دادن خروس از مرگ خواجه

لیک فردا خواهد او مردن یقین　　گاو خواهد کشت وارث در چنین

بیت مربوط است به قول وی قدّس سرّه:

آن غلامش مرد پیش مشتری　　شد زبان مشتری آن یک سری

استدراک از بیت بالا.

صاحب‌خانه نخواهد مرد و رفت　　روز فردا نک رسیده لوت زفت

.....

پاره‌های نان و لا لنگ و طعام　　در میان کوی یابد خاص و عام

لالنگ: طعامی که از بهر کسی نهد.

او غنی است و جز او جمله فقیر　　کی فقیری بی‌عوض گوید که گیر

قال اللّه تعالی: «وَ اَللّٰهُ اَلْغَنِی وَ أَنْتُمُ اَلْفُقَرَاءُ» (محمد: ۳۸)؛ اللّه تعالی غنی است، نه غیر او و شما فقیران هستید[1].

از دهان آدمی خوش‌مشام　　هم پیام حقّ شنیدم هم سلام

خوش‌مشام تعبیر است از ولیّ اللّه که فانی فی اللّه و باقی باللّه. /۸۹/

.....[2]

دعا کردن موسی علیه السّلام جهت سلامتی ایمان آن شخص

پادشاهی کن بر او بخشا که او　　سهو گردد خیره‌رویی و غلو

خیره‌رویی: شوخی و بی‌باکی چهره شوخ و بی‌باک و چون با رو ترکیب یافت معنی وی شوخ‌رو شد.

دست را[3] بر اژدها آن‌کس زند　　که عصا را دستش اژدرها کند

این بیت با دو بیت تالیه مقولهٔ مولوی است.

او به دریا رفت و مرغابی نبود　　گشت غرقه دست گیرش ای ودود

مقولهٔ موسی علیه السّلام است، داخل مناجات.

---

۱. در اصل: هستند.

۲. در اصل: + دویدن آن شخص به سوی موسی (علیه السّلام) به زینهار چون خبر مرگ خود بشنید.

۳. در اصل: کی.

اجابت کردن حقّ تعالی دعای موسی علیه السّلام را

رحمتی ایشان بر ایشان هم‌کنون　　　در نهان‌خانه لَدینا محضرون

قال اللّه تعالی: «وَ إِنْ کلٌّ لَمّا جَمِیعٌ لَدَینا مُحْضَرُونَ» (یس: ۳۲)؛ به‌درستی که همه جمیع نزد ما حاضر کرده شده‌اند و لفظ نهان‌خانه مضاف است سوی مضمون، یعنی نهانخانۀ حضور جمیع کسان نزد حقّ.

حکایت آن زن که فرزندش نمی‌زیست، به حقّ تعالی بنالید و جواب آمدن که، این عوض ریاضت و به جای مجاهدۀ توست /۹۰/

تا شبی بنمود او را جنّتی　　　باغکی سبزی خوشی بی‌ضنّتی

ضنّت: بخل.[1]

ورنه لا عین رأت چه جای باغ　　　گفت نور غیب را یزدان چراغ

اشارت است به حدیث قدسی که مروی بخاری است: اعددت[2] لعبادی الصّالحین ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر.[3] اللّه تعالی می‌فرماید: مقرّر کردم و مهیا ساختم برای بنده‌های[4] صالحان من، آن چیز را که نیست هیچ چشم که دیده باشد و نه هیچ گوش که شنیده و نه خطره کرد بر قلب بشر. اکثر برآنند که مراد از آن بهشت است و مولوی قدّس سرّه همین اختیار کردند و بعض برآنند که مراد، رؤیت حقّ است.

«گفت نور غیب را یزدان چراغ»

اشارت است به این آیه مَثَلُ نُورِهِ کمِشْکاةٍ فِیها مِصْباحٌ (نور: ۳۵)؛ معنی این آیه سابق گذشت.

مثل نبود این مثال آن بود　　　تا برد بوی آنکه او حیران بود

مثل عبارت است از آنکه مشارک بود در همۀ اوصاف و در اصطلاح فلسفه و کلام، دو شخص که فرد یک نوع باشند، آن را مثلان گویند و مثال چیزی را گویند که مشارک او باشد در بعض اوصاف، اگرچه مشارکه در بادی رأی باشد، چنانکه گویند که شجاع مثال اسد است، که مماثل است در شجاعت در بادی رأی، ورنه حیوان را شجاعت کجا.

---

۱. در اصل: نخل.

۲. در اصل: اعدت.

۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۵، ص ۲۸۷؛ ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی: ج۴، ص ۱۰۱.

۴. در اصل: بنده‌ها.

مغز نغزی دارد آخر آدمی　　　یک دمی آن را طلب گر زان دمی

یعنی یک دم آن را طلب کن اگر از آن دم آدم هستی.

به جنگ درآمدن امیر المؤمنین حمزه بی‌زره

در جوانی حمزه عمّ مصطفی　　　با زره می‌شد مدام اندر وغا

مراد از وغا جنگهای جاهلیت است، نه غزوات در اسلام، که جناب حضرت حمزه رضی اللّه عنه در اسلام یک جنگ بدر کردند، دوم که جنگ احد است شهید شدند.

اندر آخر چونکه در غزو آمدی　　　بی‌زره سرمست در غزو آمدی

یعنی بعد بعثت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم، وی چونکه در غزوه آمدی بی‌زره آمدی.

نی که لا تُلْقُوا بِأَیدِیکمْ إِلَی　　　تهکله خواندی ز پیغام خدا

قال اللّه تعالی: «وَ لا تُلْقُوا بِأَیدِیکمْ إِلَی اَلتَّهْلُکةِ» (بقره: ۹۵)؛ میندازید خود را به ایدی خودها یعنی به اختیار، سوی هلاک شدن. اکثر مفسران برآنند که نهی است از هلاک کردن خود را به دست خود، یا به قصد سبب هلاک اختیار کردن به توجّه شرعی و این مقام را مناسب این معنی و از بعض صحابه منقول است، که این آیه نصّ است بر جهاد و مراد از تهلکه، ترک جهاد و تقاعد از جهاد. ترک جهاد موجب غلبهٔ کفّار است، که آن سبب هلاک مؤمنان است و تقاعد از جهاد موجب تهلکهٔ اخروی است.

چون جوان بودی و زفت و سخت زه　　　تو نمی‌رفتی سوی صفّ بی‌زره

[زفت]: یعنی قوی کمر و زفت: سطبر را گویند و زه: چلهٔ کمان و کنار هر چیز و اینجا مراد، کمر است.

زین نسق غمخوارگان بی‌خبر　　　پند می‌دادند او را از عبر

یعنی بی‌خبر از مقصود و اگرچه خبردار بودند در دین و این پند که می‌دادند، از غایت محبّت بود. و عبر به فتح عین مهمله و بای موحّده جمع عبرت، قطرهٔ اشک که بر چشم آید و سیلان بکند و تردّد بکاء و حزن بدون بکاء، کذا فی القاموس.

و بر این تقدیر معنی آن است که پند دادند او را از اخراج اشک و حزن و اگر از بی‌خبر، منافق مراد باشد پس غبر به کسر غین معجمه و موحّده به معنی حقد باشد، چنانکه در قاموس مذکور است. پس معنی آن باشد که پند می‌دادند منافقان از حقد، و این اخیر اولی می‌نماید.

جواب دادن امیر المؤمنین حمزه رضی اللّه عنه مر آن خلق را

گفت حمزه چونکه بودم من جوان　　　مرگ می‌دیدم وداع این جهان

یعنی در آن‌وقت که جوان بودم در ایام جاهلیت، من وداع این جهان مرگ می‌دیدم و سوی مردن کی رغبت می‌شود.

لیک از نور محمّد (ص) من کنون　　　نیستم این شهر فانی را زبون

یعنی لیکن از آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم چون نور بر من بتافت، این دنیا فانی دیدم و رفتن سوی عالم را موت ندیدم.

آنکه مردن پیش او شد فتح باب　　　سارعوا آید مر او را در خطاب

قال اللّه تعالی: «سابِقُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُها کَعَرْضِ اَلسَّماءِ وَ اَلْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ ذٰلِک فَضْلُ اَللّهِ یؤْتِیهِ مَنْ یشاءُ وَ اَللّهُ ذُو اَلْفَضْلِ اَلْعَظِیمِ» (حدید: ۲۱)؛ شتاب روید به سوی معرفت، که آمده است از ربّ شما و شتاب روید سوی جنّت، چنین که عرض آن جنّت مثل عرض آسمان است، مهیا کرده شده است آن جنّت برای کسانی که ایمان آوردند به[۱] اللّه و رسل وی. این است فضل اللّه، می‌دهد هرکه را خواهد و اللّه صاحب فضل عظیم است.

و مسارعت سوی مغفرت و جنّت عبارت است از آنکه آن اعمال حسنه قبل موت کند، که موجب مغفرت و دخول جنّت است و آن اتیان اعمال شرعیه است و محاسبهٔ نفس مدّت حیات دنیاویه. و مولوی به لسان اشارت از این آیه گرفتند، مسابقت سوی مغفرت، مسارعت سوی موت است، که مغفرت دخول جنّت بدون موت نمی‌تواند شد و این خطاب مخصوص است به آن‌کس که موت را فتح باب بیند و آن عارف و متبع شرع محمّدی صلّی اللّه علیه و آله و سلم بر وجه کمال است.

الصّلا ای لطف‌بینان افرحوا　　　البلا ای قهربینان اترحوا

الصّلا: آوازی که وقت استحضار طعام می‌کنند، یعنی آواز ضیافت رسید ای بینندگان لطف الهی، فرحت کنید که موت رسید، بلا رسید، ای بینندگان مهر حقّ غمگین شوید. و حاصل آنکه کسانی که در موت، لطف حقّ می‌بینند، خوشی است ایشان را موت، که طلب برای ضیافت است و آن عارفانند که می‌دانند که موت موصول وصال است و صالحانند که موت را خروج از قید سوی نعمت می‌بینند و کسانی که قهر حقّ می‌بینند، که آن کفّارند و ایمان به وصول به حقّ ندارند، موت

۱. در اصل: با.

در حقّ ایشان وبال است.

الحذر ای مرگ‌بینان بارعوا　　　العجل ای حشربینان سارعوا

براعت یعنی فائق شدن بر اقران در عقل و چون عقل را پرهیز و اجتناب لازم است از آنکه در آن شائبهٔ مضرّت باشد، پس اینجا اجتناب اراده کرده شد، یعنی لازم گیرید[1] حذر از موت ای بینندگان مرگ را مرگ و بلا، اجتناب کنید از مرگ و عجلت و مسارعت لازم گیرید ای بینندگان حشر، موت را حیات کامله، سرعت کنید سوی موت.

مرگ هریک ای پسر همرنگ اوست　　　آینه صافی یقین همرنگ اوست

یعنی موت در حقّ صالح حیات کامله است و در حیات مغضوب، حیات تنگ است، که گرفتاری است.

آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار　　　آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار

زشت‌رویی توست نی رخسار مرگ　　　جان تو همچون درخت مرگ برگ

خلاصهٔ این ابیات آن است که مرگ در ذات خود مضرّ نیست، بلکه نافع محض است. نیست در آن ضرر، مگر ضرر اعمال سیئهٔ او. پس ترس که از مرگ است، در حقیقت ترس از خویش و اعمال خویش است، نه از مرگ، که در مرگ نقصان نیست به وجهی و نقصان در خویش است و اعمال خویش است و زشتی مرگ زشتی خویش و بد و تنگی که بعد مرگ ظاهر شود، از جان خویش است، نه از مرگ است. /۹۱/

لیک نبود فعل همرنگ جزا　　　هیچ خدمت نیست همرنگ عطا

مزد مزدوران نمی‌ماند به کار　　　کاین غرض وین جوهر است و پایدار

یعنی نیست فعل و جزا هم صورت، بلکه هر دو صورت مختلفه دارند، یکی جوهر دیگر عرض. اگرچه این هر دو موافق در حقیقتند و حقیقت فعل عین حقیقت جزا است، ظهور آن در صور نمود. و از این بیت با جمیع ابیات تالیه تخالف عمل و جزا در صورت بیان می‌کند و در تمثیلات مذکوره تخالف جزا عمل را ملحوظ است، نه اتّحاد آن. لهذا در بعض تمثیلات آن اشیاء آورده شده که میان عمل و جزا تخالف حقیقی است، چنانکه در عمل مزدور اجرت زر.

چون سجودی یا رکوعی مرد گشت　　　شد در آن عالم سجود او بهشت

---

۱. در اصل: گیرند.

چون‌که پرّید از دهانش حمد حقّ　　　　مرغ جنّت ساختش ربّ الفلق

این بیت مع بعد ارشاد آن است که جزا در آخرت عین عمل است، که به صورت دیگر برآمده. و این ابیات صریح‌اند در آنکه جزای اخروی عین فعل مفعول است؛ زیرا که حمد را در جنّت، اللّه تعالی مرغ ساخت و ایثار و زکات نخل و نبات گشت در جنّت و صبر، جوی خلد شد و ذوق طاعت چون انگبین گشت و مستی و شوق را جوی خمر، که شراب طهور است، خواهی دید.

این سببها آن اثرها را نماند　　　　کس نداند چونش جای آن نشاند

یعنی این سببها که اعمالند، اثرهای خود را که جزایند، نمی‌مانند در صورت و کسی قدرت ندارد که این اثرها را به جای آن سببها بنشاند، لیکن چون این سببها در قدرت هستند، لیکن این سببها هم بدین وجه در قدرت‌اند، پس هرکه جزا می‌یابد، به کسب و قدرت خود می‌یابد.

چون ز دستت خشم بر مظلوم رست　　　　آن درختی گشت از آن زقّوم رست

چون در ابیات سابقه بعض افعال حسنه بیان فرمودند و بیان فرمودند که همان افعال به صورت دیگر در جنّت به او می‌رسد، الحال خواست که بعض افعال سیئه را شمار کند و بیان کند که بر صورت دیگران افعال محفوظ و باقیند، که در جزا آن افعال رسند به صورتی که محفوظند. پس فرمود که ظلم بر مظلوم شجرهٔ زقوم می‌گردد در دوزخ و خشم ناحقّ آتش می‌شود و سخنهای بد که دشنام و بهتان و غیبت است، مار و کژدم شده در دوزخ محفوظ است.

اولیا را داشتی در انتظار　　　　انتظار رستخیزت گشت مار

یعنی دوستان را در معاملات و ایصال حقوق این‌ها در انتظار می‌داشتی، جزای آن در حشر انتظار خواهد بود و اگر کسی حاصل برآرد که اولیاء حقّ را در انتظار داشتی در قبول قول ایشان و وعده قبول می‌کنی و در وقت انجاز وعده، فردا و پس‌فردا می‌کنی، جزای آن انتظار رستخیز است، اگرچه می‌تواند شد، لیکن اوّل اولی است، بلکه در صحّت این اخیر نیز تأمّل است.

و آنچه که بعض شراح گمان بردند که مراد از اولیاء شخص کامل که شامل مر انبیاء است و حاصل برآورده که فردا پس‌فردا کردن در قبول دعوت انبیاء، قولی و در قبول دعوت اولیاء، فعلی، جزای آن انتظار رستخیز است، صحیح نیست اصلاً، به وجهی؛ زیرا که جزای مماطلت در قبول دعوت انبیاء، انتظار نمی‌تواند شد، که این کفر صریح است، آنها بی‌حساب داخل در دوزخ شوند و انتظار رستخیز برای آنهاست که محاسب شده نجات یابند.

کآسمان منتظر می‌داشتی　　　تخم فردا ره روم می‌کاشتی

در ادای عبادات موقت که توقیت آن از گردش آسمان است.

کشتن این نار نبود جز به نور　　　نورک اطفا نارنا نحن الشّکور

یعنی نور ایمان چنانکه مصراع ثانی دلیل است بر آن، مصراع ثانی اشارت است به این حدیث: «جز[۱] یا مؤمن فانّ نورک اطفا ناری»[۲] دوزخ گوید مؤمن را که تجاوز کن از این مقام که نور تو سرد می‌کند نار مرا و این حدیث سابق گذشته است با شرح تمام.

آن تکلّف باشد و روپوش هین　　　نار را نکشد به غیر نور دین

نور دین نور ایمان است که کامل می‌شود از اتیان به افعال حسنه و به این اتیان نور ایمان روشن می‌شود و الاّ نه، نور ایمان در حجاب ظلمت اعمال سینه مستور می‌ماند، مگر آنکه از مغفرت و از شفاعت، آن ظلمت زائل گردد.

سوی آن مرغابیان رو روز چند　　　تا تو را در آب حیوانی کشند

مراد از مرغابی عارفانند و از برکت ایشان آب حیات حاصل می‌شود. /۹۲/

همچنان‌که وسوسه و وحی الست　　　هر دو مغفولند لیکن فرق هست

در شرح شیخ ولی محمّد مذکور است که هرچه در دل القاء می‌یابد، از حقّ است یا از نفس و یا از شیطان، اگر آن القاء مورث عشق و محبت حقّ است، از حقّ است و اگر آن القای اتیان به طاعت است، پس از ملک است و اگر لذّات و شهوات است، پس از نفس است و اگر به طغیان و کفر است، پس از شیطان است، انتهی.

در بودن القای اتیان طاعت تفصیل[۳] است، اگر القای اتیان فرض است، پس البته از شیطان نیست، که شیطان القای اتیان فرض نمی‌کند و اگر اتیان مندوب است، پس گاهی از شیطان می‌باشد برای بازداشتن از اتیان به فرض و اتیان مندوب مواظب علیه و به اتیان مخالطه با ریاء و عجب. پس در اوّل باید که اوّل فرض را ادا کند، بعد آن به آن مندوب، در ثانی حال مشتغل. و در ثانی[۴] اوّل مندوب مواظب علیه را مشتغل گردد بعد آن به این مندوب با شیطان پشیمان‌شده، خاسر

---

۱. در اصل: تاخر.

۲. منبع آن یافت نشد.

۳. در اصل: تفضیل.

٤. در اصل: + و.

گردد، در ثالث و رابع ریاء و عجب را دفع کرده ادای مندوب کند.

کز تو صرّاف دلی فکرت‌شناس　　　فرق کن سرّ دو فکرت چون نخاس

فکرت‌شناس در مصراع اوّل اسم فاعل است، به معنی شناسندهٔ فکر و حاصل مصراع ثانی آنکه فرق کن میان نیک و بد، چنانکه دلاّل فرق می‌کند در کار نیک و بد و در بعض نسخ واقع است «فرق کن سرّ دو فکرت را شناس». در این مصراع امر است از شناختن، پس قافیه بر این نسخ نیز درست است.

ور ندانی این دو فکرت از گمان　　　لا خلابه گوی و مشتاب و مران

یعنی اگر تو صراف دل نیستی و در این دو فکر فرق نمی‌تواند کرد، پس به القاء در قلب در عمل شتاب مشو، بلکه بگو که قریب نیست، تا تو در غبن نیافتی.

حیله دفع به مغبون شدن در بیع و شری

چون در بیت سابق لفظ «لا خلابه» واقع است و این لفظ حدیث در پس قصّهٔ ورود آن آوردند و این نیست که در بیت سابق از خلابة «لا خلابه» واقعه در حدیث مراد باشد؛ زیرا که بر این تقدیر کلام مختل می‌گردد و هیچ معنی برنمی‌آید.

روایت کردند شیخین که گفت شخصی از آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم که من خداع کرده می‌شوم در بیعها. آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود: «اذا بایعت فقل لا خلابة و لک[1] الخیار ثلاثة ایام»[2]؛ وقتی‌که مبایعت کنی پس بگو نیست فریب، یعنی فریب در دین جائز نیست و مرا خیار است سه روز در فسخ بیع و امضاء بیع و همین قصّه مذکور است اینجا.

که تأنّی هست از رحمن یقین　　　هست تعجلیت ز شیطان لعین

اینجا حدیثی نقل می‌کنند: «التّأنّی من الرّحمن و العجلة من الشّیطان»[3]؛ آهستگی در کار از رحمن است که کار با سکینت می‌شود و شتابی در کار از شیطان است، که در عجله تباهی کار است در اکثر.

با تأنّی گشت موجود از خدا　　　تا به شش روز این زمین وین چرخها

---

۱. در اصل: لی.

۲ . ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان: ج۳، ص ۲۵۷.

۳. ابن راهویه، اسحاق ابن ابراهیم، مسند إسحاق بن راهویه: ج ۱، ص ٤۲۸؛ برقی، احمد بن محمد، المحاسن: ج۱، ص ۲۱۵.

قال اللّه تعالی: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما فِی سِتَّةِ أَیامٍ» (ق: ۳۸)؛ البتّه پیدا کردیم زمین و آسمان را و آنچه که میان زمین و آسمان است از مولدات، در شش روز.

گرچه قادر بود کز کن فیکون　　　صد زمین و چرخ آوردی برون

از این، این نباید فهمید که او قادر بود که از کلمهٔ «کن» پیدا می‌کرد صد زمین و آسمان را، لیکن این زمین و آسمان از کلمهٔ «کن» پیدا نکرد تا عقیب او شود، بلکه به تأنّی پیدا کرد؛ زیرا که این باطل است و تأنّی منافی آن نیست، بلکه تأنّی در تهیؤ [1] مادهٔ فلک بود، که اوّل دخان را گفت «کن» آن دخان موجود شد عقیب آن و گفت مرتفع شو پس مرتفع شد.

و همچنین هر وقت قدری دخان را می‌گفت «کن» پس پیدا شده مرتفع می‌شد و منجمد می‌شد به امر «کن» قدری انجماد و باز به امر «کن» انجماد شدید می‌شد تا شش روز به همین نمط چون انجماد شد دخان قابل صورت فلکیه گردید در شش روز آخر. روز ششم گفت آن را «کن فلکا» پس عقیب این قول بی‌مهلت فلک شد، پس فلک از قول «کن» موجود حقیقت آن قول، بلکه معنی بیت آن است که اللّه تعالی قادر بود بر آنکه از کلمه «کن» این آسمان و زمین را بلکه صد آسمان و زمین را مثل آن بی‌تأنّی و مهلت پیدا می‌کرد باوجود این قدرت به تأنّی و تهیؤ [2] ماده در شش روز پیدا کرد از قول کن بعد تهیؤ [3] ماده، پس شد عقب این قول مهلت.

آدمی را اندک‌اندک آن همام　　　تا چهل سالش کند مردم تمام

یعنی آدمی را پیدا کرد به تأنّی. اولا در رحم ماده مهیا کرد به وجهی که در هر آن امر «کن» به وجهی که متعلّق می‌شد به آن وجه می‌شد تا اینکه ماده قابل انسانیة شد، به امر «کن» او انسان گردید، بعد از آن در هر آن چهل سال امر «کن» متعلّق می‌شد به نشو و بعد هر امر قدری نشو شده، تا چهل سال کامل شد و همچنین عقل او را کامل کرد.

این تأنّی از پی تعلیم توست　　　گر طلب آهسته باید بی‌شکست

یعنی در این تأنّی حکمتها است، یک حکمت راجع به سوی تو این تعلیم است.

باش تا اعضای تو چون بیضه‌ها　　　مرغها زایند اندر انتها

---

۱. در اصل: تهی.

۲. در اصل: تهی.

۳. در اصل: تهیا.

چون سابق ذکر بیضه آمد، پس انتقال فرمودند از لفظ بیضه به سوی مطلب دیگر، یعنی اجزاء که اعمال کنند از آن صورتها پیدا آید در جنّت و جهنّم، پس اجزاء مثل بیضه‌اند در پیدا شدن آن صور اعمال در جنّت و نار جهنّم.

بیضهٔ مار ار چه ماند در شبه　　　بیضهٔ گنجشک را دور است ره

یعنی افراد انسانیه و اجزای همه افراد باهم متساویند به ظاهر، لیکن از بعض صور جنانیه پیدا شدند و از بعض صور جهنمیه، چنانکه بیضهٔ مار و گنجشک در ظاهر برابرند، لیکن از بیضهٔ مار، مار متولّد می‌شود و از بیضهٔ گنجشک، گنجشک متولد می‌شود.

همچنان در مرگ یکسان می‌رویم　　　نیم در خسران و نیمی خسرویم

یعنی در وقوع مرگ، همهٔ انسان[ها] برابرند. لیکن بعضی از ایشان در زیان می‌روند و بعضی پادشاه می‌شود و آن سبب همان اعمالند، که صور آن در عالم موجودند.

وفات یافتن بلال رضی اللّه عنه با شادی

جفت او دیدش بگفتا وا حرب　　　پس بلالش گفت نی نی وا طرب

حرب: به فتح حای مهمله و راء یعنی خشمگین شدن.

هر سیه‌دل خود سیه دیدی ورا　　　مردم دیده سیه آمد چرا

مردم نادیده باشد روسیاه　　　مردم دیده بود مرآت ماه

هرکس که سیاه دل است، که بصیرت او نور ندارد. بلال رضی اللّه عنه را سیاه می‌بیند. و مصراع ثانی تمثیل است به نور بلال رضی اللّه عنه در عین سیاهی به نور مردم دیده در عین سیاهی و حاصل آنکه مردم دیده که در او این نور است، او را چگونه سیاه باید گفت، همچنین بلال رضی اللّه عنه که مملوّ به این نور است و چگونه سیاه باشد. و در بیت تالی می‌فرمایند که انسان که دید ندارد و چشم بصیرت او نابینا است، او رو سیاه است در واقع، اگرچه در حسن رنگ سفید دارد.

و در مصراع ثانی احتمال است که از مردم، آدمی مراد باشد و دیده صفت او باشد. پس حاصل آن است که انسان که خود دیده است، او کشف دارد و مرآت حقّ است، در او حقّ نمایان است، پس حقیقت واقعی بر او منکشف است، او چگونه بلال را سیاه خواهد دید. پس این بیت تقریر بیت اوّل است. و احتمال دارد که لفظ مردم مضاف سوی دیده باشد و مراد از وی انسان العین باشد. و حاصل آنکه مردم دیده مرآت ماه است، که در او نور شدید موجود است و مرئیات به او

منوّر می‌شود. پس، از ماه، نور مراد است. پس مصراع اوّل این بیت تقریر مصراع اوّل بیت اوّل است و مصراع ثانی تقریر مصراع ثانی از بیت اول.

خود که بیند مردم دیده تو را   در جهان جز مردم دیده‌فزا

این خطاب به بلال (رض) است. یعنی کیست که مردم دیدهٔ او تو را ای بلال (رض) در دنیا بیند، سوای آن مردم که دیده‌فزا است، که دیدهٔ بصیرت گشاده دارد، مکاشف امور است و چون بلال (رض) را به غیر این مردم کس ندید، پس چون به غیر مردم دیده کس ندید، پس بعد مردم دیده کیست که به رنگش رسد. حاصل آنکه بلال را وجهی که هست در واقع غیر مکاشف به امور نمی‌تواند دید و مکاشف به امور می‌تواند دید.

پس جز او جمله مقلّد آمدند   در صفات مردم دیدهٔ بلند

و لفظ مردم دیدهٔ بلند تعبیر از بلال رضی اللّه عنه است و یا از مطلق عارف، که نادیده می‌گویند. /۹۳/

حکمت ویران شدن این بدن به سبب مرگ

کرد ویران تا کند معمورتر   قوم انبه بود و خانه مختصر

یعنی خانهٔ روح که بدن است ویران می‌کند برای آنکه معمورتر کند خانه را و آن جسد اخروی است. قوم که روح است انبوه از معارف است و این خانه تنگ است، که وسعت روح را کافی نیست. کذا فی بعض الشّروح.

و می‌تواند که معنی آن باشد که این دنیا را ویران می‌کند به موت دادن انسان را، لیکن آن زیاده معمور می‌گردد که آنچه پیدا می‌شود و خلیفهٔ موتی می‌گردد، زیاده بر موتی است. نمی‌بینی که آدم علیه السّلام و اولاد او کم بود و بعد از آن، اولاد کثیره خلیفهٔ آنها شدند؟ و حاصل مصراع ثانی آنکه قوم انسان که مقدّر بود وجود آنها، انبوه کثیره بودند و این خانهٔ دنیا که ربع مسکون است، تنگ بود، که ایشان را وسعت نمی‌کرد. برای آن مقرّر شد ذهاب از این دنیا، تا همه را وسعت کند و همه به وجود آیند در این دنیا و این موافق حدیث است، که ملائک از ربّ سؤال کردند که این زمین گنجایش نخواهد کرد بنی‌آدم را. اللّه تعالی فرمود که ما موت پیدا کنیم.

من چو آدم بودم اول حبس کرب   پر شد اکنون نسل جانم شرق و غرب

مقوله بر زبان بلال است و حاصل آنکه تا که من به معرفت نرسیده بودم، واحد بودم بدون

مونس، چنانکه آدم علیه السّلام بعد نزول بر زمین فرد بود، اکنون چون به معرفت رسیدم در خود عجایب عوالم دیده‌ام، که از آن مشرق و مغرب پر می‌شود و این عجایب عالم مشهوره را به نسل جان تعبیر فرمودند، که وجود آن در شهود ناشی از جان است و نیز ایما تمثیل است و پر شدن شرق و غرب از نسل آدم (علیه السّلام).

من گدا بودم در این خانه چو چاه شاه گشتم قصر یار بهر شاه

یعنی من در دنیا که خانه تنگ همچو چاه است، تا که بودم گدا بودم قبل رسیدن به عرفان و گدا را خانهٔ تنگ کفایت می‌کند. الحال بعد حصول عرفان شاه شدم، که سپاه معارف بسیار شد و شاه را قصر[1] عظیم باید، نه این دنیا که مثل چاه است برای این می‌روم به دار آخرت، که وسعت عظیم می‌دارد.

انبیا را تنگ آمد این جهان چون شهان رفتند اندر لا مکان

این بیت و ما بعد مقولهٔ مولوی است به لسان مولوی.

تشبیه دنیا که به ظاهر فراخ است و به معنی تنگ و تشبیه خواب را به موت که که خلاص از تنگی است

همچو گرمابه که تفسیده بود تنگ آیی جانت بخشیده شود

تفسیده: تپش کرده شد، نچسبیده گذاشت.

خانهٔ تنگ و درون جان چنگلوگ کرده ویران تا کند قصر ملوک

جان چنگلوک به جیم فارسی و نون زده و کاف فارسی، موقوف انسانی و حیوانی که دست و پای او کژ و ناراست باشد. این بیت تالیه مقوله بر لسان بلال رضی اللّه عنه.

مادر طبعم ز درد مرگ خویش می‌کند زه تا رهد برّه ز میش

برّه: یعنی بچه گوسفند. مراد از میش مشیمه و حاصل آنکه می‌کند مادر طبیعت زادن را، تا رهد از مشیمهٔ طبعیه و یا مراد از میش نعجه باشد یعنی تا رهد بچهٔ جان از نعجهٔ طبعیه و خلاص یابد.

درد زه گر رنج آبستن شود بر چنین اشکستن زندان شود

آبستن: حامله شدن.

حامله گریان ز زه کان المناص وان چنین خنده که پیش آمد خلاص

---

۱. در اصل: قر.

[کان المناص]: کجا است خلاص و گریز کار.

آنچه کوسه داند از خانهٔ کسان　　　　بلمه از خانهٔ خودش کی داند آن

کوسه که موی ریش کم بود و بلمه، ریش انبوه و در اکثر صاحب کم‌ریش، عقل وافر می‌دارد از صاحب ریش انبوه. پس، از کوسه، عاقل می‌گیرند و از بلمه، احمق می‌گیرند و اینجا مراد همین است.

بیان آنکه هرچه غفلت و کاهلی و تاریکی است، همه از تن است

چون زمین برخاست از جوف فلک　　　　نی شب و نی سایه ماند نی دلک

جوف: ما بین آسمان و زمین. و دلوک: زوال آفتاب. در بعض نسخ لی و لک واقع شده، لی با لام و یای متکلّم. و لک با لام و کاف خطاب و متخلّل میان هر دو واو عاطفه است. شیخ افضل گفته که این نسخه صورت وجاهت دارد و در بعض نسخ به جای دلک، حلک واقع است، به معنی سیاهی.

دود پیوسته هم از هیزم بود　　　　کی ز آتشهای مستنجم بود

استنجام: طلب روشنی کردن و روشن شدن. /٩٤/

وهم افتد در خطا و در غلط　　　　عقل باشد در اصابتها فقط

یعنی عقلی که مجرّد از شوائب وهم باشد، کار او رسیدن به صواب است.

در حقیقت خالق آثار اوست　　　　لیک جز علّت نبیند اهل پوست

مغز کاو از پوستها آواره نیست　　　　از طبیب و علّت او را چاره نیست

یعنی در حقیقت او سبحانه موجد اراده است، که خالق عبارت از آن است و علّت موقوف علّت موجب را گویند. اهل پوست تعبیر از علمای قشریه است، که قشر علوم از انظار فکریه دارند و علومی که به واسطهٔ انبیاء و کشف اولیاء است، آن مغز است، از آن محرومند و این اهل پوست فلاسفه‌اند. فلاسفه، علّت موجبه برای هر چیز نمی‌خواهند و می‌گویند که حقّ، علت موجبه است با شروط، که معلول متخلّف از او نشود و خالق مختار را قائل نیستند، که معلول گاهی به حسب اقتضاء اراده از ذات مرید، متخلّف می‌شود.

و در بیت تالی می‌فرمایند، آن مغز علوم که علم واقعی است، چون با قشر استدلال پیوسته است و از او جدا نیست، که او را از طبیب و مرض چاره نیست، که او گرفتار مرض است، او را طبیب باید، که این مرض به اشتغال به استدلال زائل ساخته، به کشف رساند و این قوم اشعریه‌اند، که علوم از قرآن و احادیث گرفتند، لیکن در آن افکار خودها را دخل دادند، پس از کشف دور

ماندند. و شاید مراد همین قوم باشد در این بیت.

چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد　　　پای خود بر فرق علّتها نهاد

زادن اول بیرون آمدن از شکم مادر و زادن ثانی بیرون آمدن از مشیمهٔ طبیعت و در این بیت اشاره است به آنچه منقول است از عیسی علیه السّلام: «لن یلج ملکوت السّماوات من لم یولد مرّتین»[1]؛ نه داخل شود ملکوت آسمانها را کسی که نزاییده شد دو بار.

علت اولی نباشد دین او　　　علّت اخری ندارد کین او

سابق دانستی که موقوف علیه موجب را علّت می‌گویند و فلاسفه چون ضدّ و کثیر از واحد منع کردند، گفتند که ذات او سبحانه علّت اولای[2] عالم است، که از او صادر شد عقل اوّل و از او ثانی تا عقل عاشر. او را علّت هیولی اجسام جسمیه و جسمیت اجسام می‌گویند. پس علّت اولی ذات حقّ را گویند و علّت اخری عقل فعال را و حاصل بیت آنکه، از قول به علّت که موقوف علیه موجب است بری‌اند، خواه علّت اولی باشد و یا علّت اخیره و هر چیز را موجود به اختیار و قدرت حقّ می‌بینند و همهٔ موجودات ممکنه را فاقر حقّ می‌بینند و صادر از او ابتداءا دانند.

می‌رود چون آفتاب اندر افق　　　با عروسی صدق و صفوت بر تتق

تتق: به معنی پرده.

تشبیه کردن نصّ مطلق که بی‌قید بود با قیاس

اضافهٔ تشبیه سوی نص، اضافه سوی مشبّه است و مشبّه وحی روح قدس با نظر و فکر و عقل، حاصل تمثیل وحی روح قدس با نظر و فکر[3] مثل نصّ با قیاس است و آنچه شیخ عبد اللّطیف گفته اینجا مراد از تشبیه، بیان حقیقت نصّ با قیاس است، نه تمثیل بعید است.

مجتهد هرگه که باشد نص‌شناس　　　اندر آن صورت نیندیشد قیاس

در این، تشبیه عارف کامل به مجتهد نصّ‌شناس است و تشبیه کشف او به نص و تشبیه ادراک عقل جزئی به نظر فکری به قیاس و مقصود آنکه در حال کشف ادراک عقل به نظر فکر مقصود است و مردود است، چنان‌که در حال وجود نص قیاس مقصود است و مردود است.

نصّ وحی روح قدسی دان یقین　　　دان قیاس عقل جز وی تحت این

۱.منبع آن یافت نشد.

۲. در اصل: اولی.

۳. در اصل: فکری.

ظاهر آن است که مراد وحی کشف است، نه وحی رسل و از روح قدس، روح و قلب عارف، که او روح پاک است و از قیاس عقل جزئی مطلق دلیل که به فکر خود از عقل قائم می‌کند و محمّد رضا گفته که مراد از روح قدس ذات محمّدی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم است و حاصل برآورده که هرچه بر آن سرور عالم صلّی اللّه علیه و آله و سلم نازل شده نصّ است و قیاس نتیجهٔ عقل جزوی است به آن می‌رسد، انتهی.

و بر این تقدیر این بیت بیان معنی مشبّه به است که نصّ و قیاس است ذکر مشبّه کجا و این ظاهر است نزد هرکس که آنچه بر آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم نازل می‌شود، نصّ است. بیان آن را فائده ظاهر نمی‌شود.

عقل از جان گشت با ادراک و فرّ　　　روح ادراکی شود زیر نظر

یعنی عقل را که ادراک است، از افاضهٔ جان و روح است. پس عقل، روح را چگونه ادراک کند.

لیک جان در عقل تأثیری کند　　　زان اثر آن عقل تدبیری کند

یعنی عقل اگرچه روح را ادراک نمی‌کند، لیکن روح در عقل تأثیری می‌کند، که از آن بر عقل اثر نورانیه پیدا می‌شود، به آن تدبیر می‌کند و آن را روح می‌داند. لهذا در بیت تالی می‌فرمایند عقل را مخاطب کرده نوع روح اکبر. چه، ای عقل در تو صدمه زده است، پس کمالات روحیه که معبّر است به یم و کشتی و طوفان کجا است. پس آن روح نیست و روح لطیفهٔ الهیه، دیگر است، که عقل آن را ادراک نمی‌تواند کرد، چنان‌که در بیت تالی می‌فرمایند که عقل این اثر را که به او تدبیر می‌کند روح می‌داند، لیکن نور، خور دیگر و قرص خور دیگر. پس روح مثل قرص است، که نور خود بر عقل انداخته.

زان به قرصی سالکی خرسند شد　　　که ز نورش سوی قرص افکنده شد

شیخ افضل گفته که مراد از قرص اوّل گردهٔ نان است و قرص دوم آفتاب، که کنایه از ذات حقّ واقع شده و ضمیر نورش به جانب سالک راجع است و به یک نان خرسند شدن کنایه از مجاهدات است، یعنی سالک مجاهدات و ریاضات به جهت آن اختیار کند، تا او را از نور که کنایه از صفات عالیات او است سبحانه، جانب ذات گذر افتد و تجلّی ذات مستعدّ شود، تا به ذات نرسد، از خوف نزول و هبوط[1] مأمون نمی‌گردد، انتهی. اگر از نور او سبحانه در تعینات مراد می‌داشت، به بیت تالی انسب می‌شد، کما لا یخفی.

---

۱. در اصل: حبوط.

و آنکه اندر قرص دارد پاس و جا　　　غرقهٔ آن بحر باشد دائما

این کنایه است از آن عارف که مشاهد تجلی ذاتی است و حاصل این بیت آنکه آن کسی که در مشاهدهٔ ذات غرق است هیچ تعینی و شؤونی او را مانع از مشاهده نمی‌تواند شد و این‌چنین شخص اصلش از افلاک است، یعنی مکان او علوّ است و اگر از سافلات است، مبدّل گشته از عالیات گردیده.

دائم اندر آب کار ماهی است　　　مار را با او کجا همراهی است

عارف کامل مشبّه است به ماهی و تجلیات ذاتیه که عارف در آن مدام غرق است، به آب مشبّه گشته و حاصل آنکه غرق بودن در مشاهدهٔ تجلیات ذاتیه کار عارف کامل است و مقلّدان که به تقلید اسرار گویند به امداد نظر عقل مشبّه به ماء است و حاصل آنکه این مقلّد و مؤمن به امداد نظر عقل کجا غرق تجلیات شوند و حمل مار[1] بر مدّعی عرفان به دعوی کاذب، اگرچه در این بیت صحیح می‌تواند شد و مناسب این بیت است.

مکرشان گر خلق را شیدا کند　　　هم ز دریا تا سه شان رسوا کند

و اندر این هم ماهیان پرفن‌اند　　　مار را از سحر ماهی می‌کنند

لیکن این مصراع درست نمی‌افتد: «مار را از سحر ماهی می‌کنند»، زیرا که مدّعی رسیدن به کمال در غایت اشکال است، نمی‌تواند شد مگر آنکه از دعوی بازآید. در این صورت او مدّعی نماند.

لیک در که مارهای پرفن‌اند　　　اندر این یم ماهیها می‌کنند

شیخ افضل گفته ماهی صوفی به معنی ماهی بودن است، چون صوفیی به معنی بهره بودن است و ماهیها جمع آن آمده، یعنی دعوی ماهی بودن به پیش می‌آرند و خود را ماهی می‌نمایند و امّا چون در کوه سکونت دارند و از دریا تاسه و بی‌قراری بر آنها طاری می‌شود، معلوم می‌گردد که ماهی نیستند و این اشارت به حال پراختلال مقلّدان است، که دم به تحقیق می‌زنند و به تحقیق از اهل تقلیدند.

ماهیان قعر دریای جلال　　　بحرشان آموخته سحر حلال

مراد از سحر حلال، تصرّف است در بواطن ایشان، تا قابل تجلیات حقّ شوند.

خاک زر شد سنگ گوهر پای سر　　　می‌نبیند جز بشر چشم بشر

یعنی ولی را بشر جز بشری مثل خود نمی‌بیند، که کمال او دیده نمی‌شود مگر ولی را ولی شناسد.

---

۱. در اصل: بار.

آداب المستمعین و المریدین عنده فیض الحکمة من لسان الشّیخ

گر هزاران طالبند و یک ملول از رسالت باز می‌ماند رسول

ظاهر آن است که رسول از رسالت باز نمی‌آید، اگرچه همهٔ مستمعان ملول باشند، پس مراد از رسول عارف است، که او رسول رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم است در تبلیغ اسرار مکشوفهٔ او.

این رسولان ضمیر رازگو مستمع خواهند اسرافیل‌خو

یعنی این عارفان در وقت افاضهٔ مستمع را متوجّه سوی ایشان می‌خواهند، مثل توجّه اسرافیل سوی امر حقّ به نفخ صور است. در حدیث صحیح واقع است که اسرافیل علیه السّلام از وقت مخلوق شدن، صور به دست گرفته، به دهن قریب کرده مستعدّ برای نفخ، منتظر سوی امر حقّ ایستاده‌اند. /۹۵/

لیک یابی رغبتیهای ضمیر صدقهٔ سلطان بیفشان وام گیر

شیخ افضل گفته که خطاب به ضمیر خود است و حاصل برآورده مطابق آنچه میر نور اللّه گفته که با وجود بی‌رغبتیها خلق پاره‌ای از معارف به طریق نثار سلطان که در آن قابلی اصلا ملحوظ نمی‌باشد به مردم افاده نمایی، انتهی. و می‌تواند شد که از بی‌رغبتیهای ضمیر، ضمیر عارفان مفیض مراد باشد، چنانکه ولی محمّد گفته. پس معنی آن باشد که عارفان با بی‌رغبتیها به سوی افاضه و بیان به طریق صدقه بیان نمایند.

چشم را از غیر و غیرت دوخته همچو آتش خشک و تر را سوخته

شیخ افضل گفته، چون در وقت افادت مخاطب از مخاطب ملالی نمودار شود، غیرت بر ترک افاده می‌آرد. بنا بر آن می‌فرمایند نظر به غیر قابل و غیر راغب نینداخته و غیرت خود منظور نداشته، افاده باید نمود، انتهی. این توجیه، وجیه است و ولی محمّد گفته که کمال رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم آن است که چشم را از دید غیر حقّ غیر و ملاحظه غیرت دوخته باشد، چون غیر از پیش نظر برخواست، پس این غیرت که با ملول سخن اسرار نباید گفت، نماند، انتهی.

در این تقریر خدشه است که گویندهٔ اسرار آن زمان اسرار می‌گوید، که در مقام به بقاء بعد الفناء است و تفرقه بعد الجمع است و در این مرتبهٔ غیریت در نظر باقی است و به غیرت نیز می‌توان که متخلّق گردد و دید غیر از مشاهدهٔ او در این مقام البته نخواهد رفت.

گر پشیمانی برد عیبی کند آتش اوّل در پشیمانی زند

شیخ افضل گفته حاصل این مقام آنکه اگر به سبب ملال بعضی مستمعان پشیمانی رود، در آن پشیمانی آتش باید زد، زیرا که بعض دیگر که صاحب قدم‌اند و استقامت دارند و به اخلاص جان و دل استماع نمایند و گرمی دارند، نظر به گرمی ایشان پشیمانی از عدم به وجود نمی‌آید.

شناختن هر حیوانی بوی عدوّ خود را، حذر کردن و بطالت و خسارت آن‌کس که عدوّ کسی بود که از او حذر ممکن نیست و فرار ممکن نیست و مقابله ممکن نیست

روز خفاشک نیارد بر پرید شب برون آید چو دزدان جرید

جرید: به جیم عربی: جاسوس.

از همه محروم‌تر خفّاش بود که عدوّ آفتاب فاش بود

ظاهر آن است که مراد از خفّاش و آفتاب معنی حقیقی آنها است و غرض از این، تمثیل است به کسی که عداوت به آن دارد که عداوت او موجب خسران است. ولی محمّد از خفّاش، اهل ظاهر مراد داشته و از آفتاب، انسان کامل.

حیلت او از شبابش نگذرد چنبره حجره قمر چون بردرد

یعنی آفتاب حلق قمر را برمی‌درد و حیلهٔ آن خفّاش از بروت[1] بیرون نشود. کذا فی شرح شیخ افضل و در بعض نسخ چنبر حلقه و در بعضی نسخ چنبر، حجره، یعنی حیلهٔ دشمن آفتاب از بروت او بالا نرود، چنبر منزل ماه را آسیب نمی‌تواند رسانید، با آفتاب که بالا است بر فلک چهارم چه رسد و این معنی بر نسخهٔ اوّل نیز می‌توان گفت که حیلهٔ دشمن آفتاب از سبال نمی‌گذرد، پس حلق قمر چگونه درد، یعنی نخواهد درید، پس آفتاب را چه ضرر دارد و ولی محمّد گفته که مراد از قمر، انسان کامل، چنان‌که سابق از شمس بود و یا از قمر، آفتاب مراد است به طریق مجاز و از آفتاب، انسان کامل و مصراع ثانی جزای شرط مقدّر گفته و حاصل برآورده که حیلهٔ عدوّ از سبال او تجاوز نکند و چون چنین است، پس قمر را که انسان کامل است، چگونه ضرر رسد و پوشیده نیست که تکلیف محض است.

با عدوّ آفتاب این بد عتاب ای عدوّ آفتاب آفتاب

حاصل اینکه چون عدوّ این آفتاب قابل این عتاب است، پس این عدوّ آفتاب این آفتاب و آن ذات حقّ است، چه حال خواهد بود و ای عدوّ چنین آفتاب که از این آفتاب و اختران او می‌ترسد

---

۱. در اصل: بردت.

و اضافهٔ اختر سوی آفتاب برای ملابسه است، تو عدوّ خویش هستی و خصم خویش هستی. پس این ابیات حاصل غرض تمثیل است.

ای عجب از سوز شب او کم شود | باز درد و غصّه‌ات درهم شود
رحمتش نی رحمت آدم بود | که مزاج رحم آدم غم بود
رحمت مخلوق باشد غصّه‌ناک | رحمت حقّ از غم و غصّه‌ست پاک
رحمت بی‌چون چنین دان ای پسر | ناید اندر وهم از وی جز اثر

این عجب است که از سوزش کسی او کم شود و یا از درد[1] غصّه پرغم شود، یعنی این نمی‌تواند شد در ذات حقّ، که متأثّر گردد و رحمت حقّ مثل رحمت انسان نیست، که رحمت انسان از رقّت قلب است. پس قلب انسان متأثّر می‌گردد و رحمت حقّ سبحانه ذاتی است و او تعالی به ذات خود رحمن و رحیم است و منزّه است از عروض رقّت و غم، چنانکه در این بیت:

رحمت مخلوق باشد غصّه‌ناک | رحمت حقّ از غم و غصّه‌ست پاک

مصرّح است و در بیت تالی این می‌فرمایند که رحمت حق بی‌چون است، که ادراک آن نمی‌تواند شد، که وی عین ذات حقّ است، مگر اینکه اثر آن در مرحوم دیده می‌شد، از آن استدلال بر رحمت کرده شود و این قریب است به آنچه که علمای ظاهر از مفسّران گفته‌اند که رحمت در حقّ او سبحانه تعالی از جملهٔ انفعالات نیست، که رقّت قلب باشد، بلکه از جملهٔ تأثیرات که مترتّب[2] است بر آن تفضل و احسان. و ولی محمّد این بیت را:

رحمتش نی رحمت آدم بود | که مزاج رحم آدم غم بود

مع تالی او مربوط ساخته به بیت سابق: «غایت لطف و کمال او بود..... » [و] حاصل برآورده چون در آنجا فرمودند که قفا گردانیدن از خفّاش در وقت غصّه، غایت لطف است، در اینجا ارشاد می‌فرمایند که این ندانی که لطف رحمت او همچو رحمت آدم است، چرا که رحمت مخلوق ممزوج به غم و غصّه است و رحمت انسان کامل که از اوصاف خلقیه برآمده، مظهر صفات الوهیه شده است، از غم و غصّه منزه است و پوشیده نیست که این بعید است و در صحّت آن نیز کلام است که بسیار انسان کامل که آنها را رقّت قلبیه است و غصّه نیز بر ظالم می‌آید، چنانکه از

---

۱. در اصل: رد.

۲. در اصل: مرتب.

حال اکمل کاملان منقول است صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و تخلّق به اخلاق الهیه مانع آن را نیست، که در موصوف خاصّهٔ دیگر پیدا کند.

فرق میان دانستن چیزی به مثال و تقلید و دانستن ماهیت آن چیز به تحقیق

ظاهر است آثار میوهٔ رحمتش　　　لیک کی داند جز او ماهیتش

زیرا که این رحمت، عین ذات حقّ است، پس چگونه ماهیتش معلوم شود، اگر صفت اضافیه که زائد است [1] ذهنها گرفته شود، پس برای آنکه علم این صفت بدون ذوق نمی‌تواند شد چنان‌که در بیت تالیه کلّیهٔ صفات بیان فرمودند.

طفل ماهیت نداند طمث را　　　جز که گویی هست چون حلوا تو را

طمث: جماع.

پس اگر گویی بدانم دور نیست　　　ور بگویی که ندانم زور نیست

یعنی بر صفات هر دو حکم صحیح است، معلومیت آن و عدم معلومیت. پس معلومیت به اعتبار تصوّر او به مثال بعض خواصّ و تصدیق به تحقیق و ثبوت آن و عدم معلومیت به اعتبار نداشتن جهت آن را و به اعتبار عدم بودن ذائق به آن.

کودکان خرد در کتّابها　　　وان امامان جمله در محرابها

کتّاب: به تشدید کتب.

راست‌گو داند تو را از روی وصف　　　گرچه ماهیت نشد از نوع کشف

مقصود واضح است یعنی مخبر به دانستن نوح علیه السّلام را راستگو باید دانست، به نظر آنکه او به وصف می‌داند و تصدیق به رسالت و کمال او می‌دارد، لیکن وارد می‌شود که خلل در ترکیب است، که اینجا مخاطب مسئول عنه بود، نه سائل، پس مخاطب راست گو باشد، نه اینکه مخاطب راست داند، لهذا میر نور اللّه تکلف کرده و گفته که رابطه مقدّر است، محذوف است بعد لفظ راست و کو به کاف عربی است مختصر که او و معنی آن است که اگر گویی که می‌دانم آن قمر را، پس راست برای اینکه می‌دانی از روی صفات و اگر التفات گفته شود به این وجه که مسئول عنه در شرط مخاطب بود و در جزا به غایب معتبر گشت و مخاطب غیر مسئول گردانیده شد و حاصل

---

۱. ن. خ: باسما.

آنکه مخاطبان دیگر راستگو دانند او را. پس اختلاف خطاب در یک جمله بعید محض است. غرض که کلام خالی از تعقید نیست و در بعض نسخ واقع است قوله: «راستگویی دانیش از روی وصف...» و بر این نسخه مطلب ظاهر است، یعنی اگر تو گویی که آن نوح را مثل قمر است، می‌دانم. پس راست می‌گویی و نمی‌دانی او را از روی وصف. /۹٦/

زانکه ماهیات و سرّ ستر آن پیش چشم کاملان باشد عیان

در وجود از سرّ حقّ و ذات او دورتر از وهم استبصار کو

چون‌که او مخفی نماند از محرمان ذات وصفی چیست کان ماند نهان

مهیات عبارت از اعیان ثابت است و سر آن اسما که اعیان اظلال[1] آنها است و سرّ این حقیقت الهیه که متّصف به این اسماء است. و حاصل آنکه پیش کامل، این مهیات و ذات متّصفه به اسماء مکشوف است و این نباید فهمید که همهٔ اعیان ثانیه نزد او منکشف است تا مساوی او سبحانه گردد در علم، بلکه مراد آن است که مهیات آن اشیاء، که علم عارف به او رسیده است و اعیان آن می‌داند و این معرفت مختلف است به اختلاف مراتب کاملان.

شیخ عبد اللّطیف و بعضی شارحان دیگر برآنند که سرّ مهیات تعین اوّل به زعم آنکه مهیات، که عبارت از اعیان است، مرتبهٔ تعین ثانی است و سرّ آن تعین اول و سرّ این سرّ ذات که مرتبهٔ غیب است و پوشیده نیست که کلام خالی از مسامحه و مساهله نیست، که اعیان ثانیه مرتبهٔ تعین ثانی نیست، که مرتبهٔ تعین ثانی موجود است و اعیان معدومات ثانیه‌اند، بلکه تعین ثانی عبارت است از ذات متّصفه به صفات و متسمیه به اسماء بر سبیل تفصیل، لیکن از این تساهل در ارادهٔ این معنی خلل نمی‌افتد، پس بر تقدیر اول حاصل این برآمد، حقیقت الهیه مر عارفان را معلوم است و بر تقدیر ثانی این حاصل برآمد که مرتبهٔ غیب که مرتبهٔ اطلاق است، مر کاملان را معلوم است.

و تحقیق این مقام آن است که حقیقت الهیه جامع همهٔ صفات و اسماء است و اسماء غیر متناهیه‌اند و علم غیر متناهی محال است بر تفصیل. پس معرفت کنه حقیقت الهیه به تفصیل محال است و نیست ممکن مگر علم حقیقت الهیه، به وجهی که جمیع اسماء معلوم شود به اجمال و تفصیل آن غیر واقف به حدّ است، لهذا کامل در علوم الهیه همیشه در سیر است و تشنگی او مرتفع نمی‌شود و این به قطب الأقطاب حاصل می‌شود و بر تقدیر اول مراد از مشاهدهٔ حقیقت

---

۱. در اصل: اضلال.

الهیه به این وجه است که گفته شد.

پس مراد از کاملان، اقطاب باشند و اما مرتبهٔ غیب که مرتبهٔ اطلاق است، پس ادراک به او نرسد بما انّه که مطلق است بی‌ظهور او در تعینی از تعینات و تجلّی از تجلّیات و قول اللّه تعالی: «وَ يحَذِّرُكمُ اَللّهُ نَفْسَهُ» (آل‌عمران: ۲۸)؛ محمول است برآن، چنان‌که شیخ عبد الرّحمن جامی قدّس سرّه فرموده‌اند و در فتوحات نیز مذکور است و معنی آیه که حذر می‌کناند اللّه تعالی از نفس خود، که نفس او را نطلبید تا سعی باطل نگردد، لهذا این مرتبه را عنقا می‌نامند. «عنقا شکار کس نشود دام بازچین...».

و امّا مشاهدهٔ این ذات در تعینات و تجلّیات به دو وجه است. یکی آنکه چون نزول کند در اسماء و یا ارواح و یا غیر آن، پس عارف مشاهد او شود. کیفیت ظهور او به این تعین خواه اسماء باشد و غیر آن بعد آن متعین مشهود شود و این مشاهدهٔ اول اکمل کاملان است. در فتوحات مذکور است که مشاهد افضل الصدیقین (رض) بود، لهذا فرمودند: «ما رأیت شیئا الاّ رأیت اللّه قبله»، و دیگر مشاهدهٔ ذات مطلقه در این تعین و تجلی، خواه مشاهدهٔ ذات مع این تعین و تجلّی مکشوف شود.

در فتوحات گفته که این شهود عثمانی بود، چنان‌که می‌فرمودند: "ما رأیت شیئا الاّ و رأیت اللّه معه"، و خواه مشاهدهٔ ذات بعد مشاهدهٔ یقین باشد و بر تقدیر ثانی بیت مراد از بودن ذات عیان مشاهدهٔ ذات در حقّ بس است با هر وجه اوّل. پس مراد از کاملان، اکملانند و اگر مراد مطلق باشد، شامل به وجوه[1] ثلاثهٔ مشاهده. پس از کاملان، مطلق عارف مراد است و حاصل بیتین تالیین آن است، در واقع از سرّ حق و سرّ ذات او که مرتبهٔ حقیقت الهیه است و یا مرتبهٔ اطلاق ذات، هیچ چیز دور از فهم و استبصار نیست و مراد از فهم و استبصار شیء، واحد است و آن مشاهده است و ظاهر است که همهٔ موجودات مشاهد می‌تواند شد، مگر ذات حقّ در مرتبهٔ اطلاق و در مرتبهٔ الوهیت خود مشهود نیست، لیکن این هر دومرتبه مخفی نیست بر محرّمان درگاه. پس ذات وصفیه که حقیقت اوصاف است چگونه مخفی ماند، بلکه کشف مرتبهٔ حقیقت الهیه مستلزم است مر انکشاف صفات را.

و بعض شارحان، کلام را بر معرفت کنه[2] حقیقت ذات مطلقه، که مرتبهٔ غیب است حمل

---

۱. در اصل: وجود

۲. در اصل: کنهه.

کردند و گفتند که چون شخص به مرتبهٔ فنا و بقاء رسد، پس کنه[1] ذات او را منکشف می‌گردد. و شیخ عبد اللّطیف گفته که بعضی متکلّمین و اهل تصوّف برآنند که شاید به الهام و وحی یا به خلق علم ضروری به سبب ریاضات و مجاهدات شاقّه و تصفیهٔ باطن به کنه و معرفت حقیقت ذات باری‌تعالی تواند رسید.

و شیخ ولی محمد گفته که معرفت کنه ذات اگرچه محال است به نسبت غیر حقّ ذات، اما به نسبت حقّ پس محال نیست که او سبحانه خود را خود می‌داند و چون کامل فانی شد در حقّ و مشرّف به تجلّی ذات شد، پس معرفت کنه ذات او را ممتنع نیست، که معرفت او به عینه معرفت حقّ است. پس در این معرفت هیچ خلف نیست و این کلام مخدوش است؛ زیرا که اگر مراد آن است که فانی فی اللّه بعد نزول بقاء بعد الفناء، کنه ذات را می‌داند، پس این باطل است عقلا و شرعا و نصوص شیخ اکبر قدّس سرّه کثیره‌اند بر آنکه ذات حقّ در مرتبهٔ اطلاق متعلّق ادراک به کنه، هرگز نمی‌تواند شد.

و آنچه شیخ عبد اللّطیف نقل کرده است از بعض صوفیه، اعتماد بر آن نشاید. این نسبت که در بعض کتب فلسفه دیده شد و از صوفیان به وثوق رسیده، هرگز به ثبوت نپیوسته و آنچه که ولی محمد گفته که علم او علم حقّ است، این در بقاء بعد الفناء صورت نبندد، که این علم اگرچه علم حقّ باشد، لیکن در مرتبهٔ بقاء او مغایر حقّ است. پس لازم آید که کنه ذات او در احاطهٔ ادراک او گردد و این باطل است. و اگر مراد آن است که در مرتبهٔ فنا، ذات مطلقه مدرک می‌شود، که این علم حقّ است و بس و سوق کلام ولی محمد این شق را می‌خواهد، هر دو وارد می‌شود که فانی را در مرتبهٔ فناء اصلا شعور باقی نیست و نیست داننده‌ای مگر ذات حقّ.

پس حاصل آن گردید که ذات حقّ کنه خود می‌داند فانی و این صحیح است و حقّ همیشه می‌داند کنه ذات خود را. پس صحیح آن است که این کامل نمی‌داند کنه او سبحانه را و می‌تواند که تقریر به وجه دیگر باشد که مراد او ادراک ذوقی باشد و حاصل آن است که ادراک ذوقی متعلّق تمهید نمی‌شود عامّه را، لیکن کاملان را علم ذوقی ماهیات و نیز سرّ آن هست، که خود مشاهده می‌کنند و خود را به حقیقت الوهیت متّصف می‌یابند، که خود را عین ذات می‌یابند، متّصف به صفات الهیه و متخلّق به اخلاق الهیه. پس به حقیقت الهیه ذائق شدند، چون به ذات الهیه ذایق

---

۱. در اصل: کنهه.

شدند، پس ذوات اوصاف او را نیز ذائق شوند، لیکن ذوق ما سوای وجوب و قدم و اطلاق می‌تواند شد و اما ذوق وجوب ذاتی و قدم و اطلاق، پس ذوق آن محال است، که ممکن را در اتّصاف به امثال این اوصاف قدم نیست. پس علم ذوقی به حقیقت الهیه به کمال متصوّر نیست اصلا و آنچه که ذوق آن متصوّر است ذات مستجمعه به صفات ما عدا مثال این اوصاف و این حقیقت الهیه نیست.

عقل بحثی گوید این دو راست‌گو   بی ز تأویلی محالی کم شنو

یعنی عقل بحثی قبول نمی‌کند این مشاهدات را که بیان کرده شد و می‌گوید که کجا است، نمی‌تواند شد اصلا و بدون تأویل محال قابل شهود نیست.

قطب گوید مر تو را ای سست حال   آنچه فوق حال توست آید محال

از اینجا ظاهر می‌شود که سابق مراد از کاملان، اقطاب بودند.

چون خلاصی یافتی از صد بلا   فقر را بر خود مکن رنج و عنا

میر نور اللّه[گفته]که فقر[1] به تقدیم قاف بر فاء است و قفر[2]: دشت بی‌آب و گیاه است. پس مضمون این بیت با مضمون بالا واحد است، اگر به تقدیم فاء گفته شود. پس افادهٔ جید است.

جمع و تفریق میان نفی و اثبات یک چیز از روی نسبت و اختلاف جهت

ما رمیت اذ رمیت از نسبت است   نفی و اثبات است هر دو مثبت است

آن تو افکندی که بر دست تو بود   تو نیفکندی که حق قوّت نمود

زور آدم‌زاده را حدّی بود   مشت خاک اشکست لشکر کی شود

مشت تو مشت توست افکندن ز ماست   زین دو نسبت نفی و اثبات رواست

خلاصهٔ این چهار ابیات آن است که در این آیه اثبات رمی هم هست و نفی آن مر آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم را اثبات همان است، که از مشت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم رمی واقع شده و نفی بر آن است که زور و تأثیر این رمی که لشکر را شکست از حقّ بود. این موافق است آنچه را که ذکر کردند علمای ظاهر و تفسیر این آیه سابق گذشته که نفی و اثبات به جهت آن است که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فانی بودند در ذات حقّ. پس او فاعل بود و ید آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم بود، چنانکه در قریب فرائض می‌شود. سپس نفی از آن سرور صلّی اللّه علیه و

۱. در اصل: فقیر.
۲. در اصل: فقر.

آله و سلم به جهت آن است که فاعل در حقیقت، حقّ بود و اثبات به جهت آنکه نسبت به سوی آیت است و آیت هر دو وجه را احتمال دارد. پس هر دو وجه مراد باشد، که اوجه محتمله در کلام اللّه همه مراد است. بعض به لسان ظاهر، بعض به لسان اشارت. پس میان اراده هر دو تنافی است.

یعرفون الأنبیا اضدادهم   مثل ما لا یشتبه اولادهم

اضدادهم، اضداد انبیاء کفارند. می‌شناسند انبیاء را کافران بی‌اشتباه، مثل بی‌اشتباه در شناسایی اولاد، به آنکه یهود می‌شناختند آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم. قال اللّه تعالی: «اَلَّذِینَ آتَیناهُمُ اَلْکتابَ یعْرِفُونَهُ کما یعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶)؛ آن کسانی که داده‌ایم آنها را کتاب یعنی تورات، می‌شناسند آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم را چنانکه می‌شناسند اولاد خود را. یعنی شناسایی یقین جازم است.

پس چو یعرف گفت چون جای دگر   گفت لا یعرفهم غیری فذر

انّهم تحت قبایی کامنون   جز که یزدانشان نداند ز آزمون

ظاهر آن است که مصراع ثانی اشارت است به این حدیث: «اولیایی تحت قبابی لا یعرفهم سوای»[۱]. لیکن بر این تقدیر محل نفی و اثبات واحد نیست، که محل اثبات انبیاءاند و محل نفی اولیاءاند، مگر آنکه گفته آید که اولیاء از کمالات عموم است، پس انبیاء نیز داخلند در نفی معرفت. پس معرفت به اعتبار ثبوت، نبوت است و نفی به اعتبار معرفت ماهیت چنانکه بیت ثالث و ابیات دیگر نداء می‌کند به آن.

مسئلهٔ فنا و بقای درویش کامل

گفت قائل در جهان درویش نیست   ور بود درویش آن درویش نیست

هست از روی بقا آن ذات او   نیست گشته وصف او در وصف او

یعنی درویش کامل نیست. اگر هست درویش آن درویش نیست، بلکه حقّ نیست، که ظاهر است در این صورت و بیت تالی صریح است در آنکه ذات او فانی نیست، بلکه صفات او در صفات حقّ فانی‌اند. پس این بیان فنای صفات حق است.

چون زبانه شمع پیش آفتاب   نیست باشد هست باشد در حساب

---

۱. منبع آن یافت نشد.

هست باشد ذات او تا تو اگر　　　　بر نهی پنبه بسوزد زان شرر

ظاهر است در آنکه این فناء با خفاء دانست در ذات حقّ و این آن فناء است که فانی را اگرچه شعور غیر حقّ نیست، مگر آنکه این شعور باقی است، که من فانی شدم. پس او را علم خود، علم فنا خود باقی است. این است معنی انتفا در ذات حقّ. ارتباط آن است که چون صفات فنا شدند در صفات حقّ، پس ذات این فانی را در شهودش هیچ اثری و صفتی نماند و ظهور ذات او مگر به اتّصاف این صفات حقّ در شهود و چون این اتّصاف نماند، پس ذات او مختفی گردید در ذات و او را در این شهود این علم باقی است که ذات من مختفی و فانی نیست. پس فانی صفات در صفات حقّ بدون اختفاء ذات، صورت نبندد، چنانکه تمثیلات دالّ‌اند بر آن و می‌تواند که حمل بر فنای حقیقی ذات کرده آید.

و معنی بیت تالی این گفته آید که هست او از روی بقا به بقای حقّ و نیست گشته جمیع صفات او حتّی، که وجود نیز در صفات حق و وجود و تمثیلات، تمثیلات تامّه نیست، بلکه تنظیرات‌اند و در این تنظیرات اشارت به آن است که شیخ اکبر قدّس سرّه گفته که تعین عبد هرگز زائل نمی‌شود در نفس الامر و شیخ عارف جامی در شرح آن گفتند، اگرچه زائل می‌شود از شهود در وقت فنا و به آنکه شیخ محبّ اللّه گفته که عبد به اطلاق موصوف نمی‌شود و مطلق نمی‌گردد. /۹۷/

قصّهٔ وکیل صدر جهان که متّهم شد و از بخارا گریخته و از بیم جان باز عشقش گریبان گرفت، که کار جان بهر جانان سهل باشد

مدّت دو سال سرگردان بگشت　　　　گه خراسان گه قهستان گاه دشت

یعنی آواره بود که در خراسان رفت و گاه در کوهها می‌ماند و گاه در دشت می‌ماند. میر نور اللّه گفته کهستان نام شهر است، معرب آن قهستان و دشت نیز نام شهر است و مقابله خراسان می‌خواهد که همین شهرها مراد باشد.

گفت تاب فرقتم زین پس نماند　　　　صبر کی داند خلاعت را نشاند

جدا شدن یعنی صبر جدا شدن را نمی‌نشاند و شیخ افضل گفته به معنی نافرمانی است و شاید مأخوذ از این باشد و از رشیدی نقل کرده که به معنی پریشان شدن است و اللّه اعلم.

دوزخ از فرقت چنان سوزان شده‌ست　　　　بید ز فرقت چنین لرزان بدست

شیخ افضل گفته از فرقت رحمت خدای و این ظاهر است که چون در آن رحمت ظاهر شود

تعظیم گردد، چنانکه در مال خواهد شد. و شیخ ولی محمد گفته، سوز دوزخ از فراق حقّ است و لهذا چون اللّه تعالی در وی قدم نهد، تسکین خواهد یافت، انتهی.

و این مفهوم نمی‌شود که چه گفته، که دوزخ را از فرقت از ذات حقّ نیست وگرنه موجود نمی‌شد، بلکه او عبد مطیع است، محل قهر حقّ و این انتقام حقّ است و از وضع اسم چهار قدم خود از مطلب زیاده ساکت خواهد ماند، نه آنکه سوز مرتفع خواهد شد و حقّ همان است که شیخ افضل گفته. و می‌تواند که مراد باشد از فرقت، معذّبان از حقّ. یعنی در دوزخ سوزنده گشته، به سبب وجود فراق، در اهل دوزخ واصل بودند، دوزخ سوزندهٔ آن‌ها نمی‌شد.

همچو مریم گوی پیش از فوت ملک　　　نفس[1] را کالعوذ بالرّحمن منک

مراد از ملک عوالمی که انسان جامع است آن عوالم را و یا مراد عالم شهادت و نقش به قاف است، معنی آن است که پیش از فوت شدن ملک تو که عوالم‌اند از مشاهدهٔ تو و یا پس فوت شدن عالم شهادت و مال واحد است نقش خود را و یقین خود را بگو پناه از رحمان است از تو، چنانکه مریم گفته بود و حاصل آنکه صورت و تعین خود را فانی باید ساخت تا بقاء باللّه حاصل گردد در این حیات و با نفس است بقاء. و معنی آنکه پیش از فوت ملک مذکور نفس را بگو، که پناه است به رحمان از تو، چنان‌که مریم علیها السّلام گفته. و حاصل آنکه از شرارت نفس پناه باید جست.

و آنچه ولی محمد گفته، که فوت عالم شهادت نمی‌شود، بلکه او فوت می‌شود از عالم شهادت، طانح است؛ زیرا که در عرف می‌گویند که دنیا از شخص فوت شده و در این اطلاق مناقشه نیست و ولی محمد مراد داشته از ملک، متاع که تعلّق نفس با او است و این را ذوق، قبول نمی‌کند و تعوّذ[2] مریم (علیها السلام) در این آیه مذکور است: «وَ اُذْكُرْ فِي اَلْكِتابِ مَرْيَمَ إِذِ اِنْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِها مَكاناً شَرْقِيا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجاباً فَأَرْسَلْنا إِلَيها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيا قالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمنِ مِنْك إِنْ كُنْتَ تَقِيا» (مریم: ۱۶– ۱۸)؛ یاد کن ای محمد صلوات اللّه علیه و آله و علیهم السلام قصّهٔ مریم (علیها السلام) را وقتی که دور شد از اهل خود و در مکان شرقی از بیت المقدّس، پس اخذ کرد پرده را از نزد ایشان تا در ستر باشد، پس فرستادیم سوی او روح خود را یعنی (جبرئیل علیه السلام) را و اضافهٔ روح به سوی او سبحانه برای تشریف است، پس صورت

---

۱. ن. خ: نقش

۲. در اصل: نعوذ.

گرفت آن روح درحالی‌که بشر سوی الخلقه[۱] بود، پس گفت او را به‌درستی که من پناه خواهم از رحمان از تو، اگر هستی متّقی، پس برو از نزد من، پرده برای آن جست که گمان برد فساد را، از متمثل به گمان آنکه این مرد است که آمده است در این ستر برای مواقعه.

پیدا شدن روح القدس به صورت آدمی بر مریم (علیها السلام) به وقت غسل و برهنگی و پناه گرفتن او به حقّ تعالی

صورتی که یوسف ار دیدی عیان   دست از حیرت بریدی چون زنان

یعنی صورت چنین حسن داشت، که یوسف علیه السلام حسن[۲] عالم خود بود، اگر آن را دیدی شیفته شدی و [۳] از شیفتگی دست خود بریدی چنانکه زنان از دیدن یوسف علیه السلام دست خودها بریده بودند. و شاید که جبرئیل علیه السلام بر یوسف یا بر دیگری به این صورت حسنه نازل نشده باشد.

همچو گل پیشش بروپید او ز گل   چون خیالی که برآرد سر ز دل

یعنی تمثیل او به این سرعت بود، که گویا از گل که آنجا بود گل رویید، همچو خیال از دل سر برآورده. در مصراع ثانی اشارت است به اینکه، حقیقت جبرئیلیه که در مریم علیها السّلام بود، متمثل شده، در خارج پیش او مشهود شد.

از پناه حقّ حصاری به ندید   یورتگه نزدیک آن دژ برگزید

یورتگه: به ضمّ یاء تحتانیه و کاف فارسی یعنی جای چوکی، کذا فی شرح الشّیخ افضل و بعضی تفسیر به جای بودن و خانه کرده‌اند و در بعضی نسخ یرتگه است، شاید مخفّف یورتگه که برای وزن شعر خوانده می‌شود.

چون بدید آن غمزه‌های عقل سوز   که از او می‌شد جگرها تیر دوز

این بیت شرط است و بیت مقدّم جزای او است و غمزه اشارت از چشم.

شاه و لشکر حلقه در گوشش شده   خسروان عقل بی‌هوشش شده

صد هزاران شاه مملوکش به رقّ   صد هزاران بدر را داده به دقّ

---

۱. در اصل: الحلقه.

۲. در اصل: حسین.

۳. در اصل: + وآ.

زهره نی مر زهره را تا دم زند　　　عقل کلّش چون ببیند کم زند

شیخ افضل گفته که ضمیر شین راجع به آن حضرت است که سابق مذکور بود و همچنین ضمائر دیگر. پس ضمائر «عقل کلّش» نیز راجع به آن طرف است، انتهی.

پس این ابیات در حمد حقّ و بیان شاهی و کمال حقّ است و می‌تواند که این ضمیر و ضمائر دیگر راجع به صورت متمثّله باشد. پس این ابیات در مدح جبرئیل علیه السّلام و ضمیر «عقل کلّش» نیز راجع سوی آن صورت است و استبعاد شیخ افضل رجوع این ضمیر سوی جبرئیل علیه السّلام به گمان آنکه عقل کلّ عین جبرئیل است، فاسد است؛ زیرا که حقیقت جبرئیلیه مغایر عقل کلّ است، چنانکه بیان کرده خواهد شد. پس این مصراع آن باشد که، عقل کلّ چون او را ببیند، خود را کم کند، و معنی این بیت آن است که شاه و لشکر عالم همه منقاد آن حضرتند و یا منقاد آن صورتند و خسروان که هوش و عقل کامل دارند، بی‌هوش پیش آن حضرت حقّند و یا پیش آن صورت متمثّله و همچنین بیتین تالیین.

و شیخ ولی محمد در این ابیات جزم کرده به بودن این ابیات در مدح جبرئیل (علیه السّلام) و در این بیت گفته که شاه[1] کنایت از روح و یا قلب و یا عقل است و لشکر عبارت از حواسّ یا مراد جمیع حواس مدرکات و حاصل برآورده که چون مریم غمزه‌های صورت جبرئیل دید، جان وی با جمیع حواس، حلقه در گوش کرد و از هوش برفت، انتهی. و این معنی بعید الفهم است و انتقال ذهن از این عبارت به سوی این معنی نمی‌شود، بلکه کلام از الغاز می‌گردد.

عقل کلّ عبارت است از تعین روحی که جامع است مر جمیع آن را، تا ذبح موت واقع شود، آن را قلم گویند و این غیر جبرئیل است و اگر شین ضمیر راجع به حقّ است، چنانچه شیخ افضل گفته، پس کمی او ظاهر است و اگر سوی جبرئیل باشد کم بودن او به نظر حسن صورت جبرئیل، پس فضل کلّی، عقل کلّ را منافی نیست.

من چه گویم که مراد بردوخته‌ست　　　دمگهم را دمگه او سوخته‌ست

دود آن نارم دلیلم من بر او　　　دور از آن شه باطل ما عبّروا

خود نباشد آفتابی را دلیل　　　غیر نور آفتاب مستطیل

سایه که بود تا دلیل او بود　　　این بس استش که ذلیل او بود

---

۱. در اصل: شام.

این جلالت در دلالت صادق است　　　جمله ادراکات پس او سابق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ　　　او سوار بادپایان چون خدنگ

اگر ابیات سابقه در بیان شاهی حقّ و کمال قدرت او است، پس این ابیات مربوطند به آن و اگر ابیات سابقه در مدح جبرئیل علیه‌السّلام‌اند، پس از این بیت انتقال است ثناء جمال حقّ سبحانه، که مشهود ارباب شهود است، چنانکه شارحی گفته و همان صواب است بر تقدیر بودن ابیات سابقه در مدح جبرئیل علیه السّلام. غرض که این ابیات در ثناء حقّ سبحانه، خواه سابقه در ثناء باشند یا در مدح جبرئیل باشند، لیکن تحقیقش باید نمود.

پس بدان که شیخ اکبر قدّس سرّه در فصّ ابراهیمی در فصوص الحکم می‌فرمایند که ذات حقّ سبحانه اگرچه معرّی بودی از اینکه مسمّی به اسماءاند و صفات لاحقه مر ذات را نبودی، ذات حقّ اله نبودی و این ظاهر است؛ زیرا که اله عبارت از احدیت اسما و صفات فعالیّه که ذات به آن موصوف است. پس اله، ذات موصوفه به احدیت این اسماء و صفات است و اگر این اسماء و صفات را با ذات، اعتبار نکنند، ذات بحت ماند و این ذات مشار نشود به وجهی از وجوه و از الوهیت معرّی گردد و این نسب که اسماء صفاتند به قیاس، تا که اعیان ممکناتند، حاصل شدند، که ثبوت نسب بدون منسوب و منسوب الیه، حاصل نمی‌تواند شد.

پس اعیان ما را دخلی هست در ثبوت این نسب. پس اعیان با عبید محتاج شدند و اثر از وی قبول کردند و ذات موصوفه محتاج الیه باشد در همهٔ امور و مؤثّر شد در اعیان ما و اعیان، دلیل و مفتقرند به وی، به وجهی که غنا از وی ندارند و او سبحانه به هر وجه موجد و مدبّر اعیان ما است. پس اعیان ما به عبدیت او سبحانه را اله گردانید، پس او سبحانه با هو که اله است معلوم نمی‌شود، مگر به علم اعیان ما که مصنوعاتند و بعض فلاسفه و امام ابو حامد غزالی گمان بردند که اللّه تعالی معلوم می‌شود بدون نظر در عالم و این گمان غلط است. آری معلوم می‌شود ذات ازلی قدیم که ذات بحت است و واجب الوجود است لذاته بدون نظر در عالم که غنی است از عالم. لیکن معلوم نمی‌شود که آن ذات اله است، تا اینکه معلوم شود عبید او، آن زمان بودن او اله معلوم شود.

پس این عبید دلیلند بر اله، بعد از آن کشف غطاء می‌کند، که حقّ نفس او به اعتبار ظهور در تعینات، دلیل است بر نفس خود بما انّه که مطلق است، که متعین است بالضّرورة محتاج به سوی مطلق است و دلیل است بر الوهیت آن ذات مطلق که هر تعین را نسبت خاصّه است به او سبحانه

که مطلق است، که کشف غطاء می‌کند، که تمام عالم نیست مگر تجلّی و خودی او سبحانه در صور اعیان، که در ذات خود وجود ندارند و مستحیل است وجود این اعیان مگر تجلّی وجودی حقّ سبحانه و این عالم متنوّع شده و متصوّر گشته به حسب تنوّعات اعیان و تنوّعات احوال. پس او سبحانه به اعتبار تنوّعات ظهور در عالم، دلیل است بر الوهیت او سبحانه و نیست مشهود در این کشف، مگر حقّ سبحانه با تجلیات مختلفه به حسب اختلاف و مجالی. پس مشهود می‌شود وجود واحد حقّ متعدّد و متکثر به سبب انصباغ وی به احکام مجالی و این کشف حاصل می‌شود بعد علم به آنکه او سبحانه، اله است و مؤثّر است در اعیان ما و ما عبید اوییم[1] و ذلیل پیش اوییم[2] و مفتقر سوی اوییم[3]، انتهی محصّل کلام الشّیخ الاکبر.

و چون این دانستی، پس بدانکه قول وی قدّس سرّه که مرا بر دوخته است، اشارت است به سوی ذات الهیه، که پیش وی ما دلیلیم و مار کنایه است از ذات الهیه در مصراع اول بیت ثانی و حاصل آنکه من بنده‌ام، دلیلم بر او که اله ما است، زیرا که عبد، ذلیل بر اله معبود است، چنان‌که دانستی که علم به اله به نظر در عالم حاصل نمی‌تواند. بعد از آن از مصراع ثانی تا سه بیت اعراض و اضراب است از آن به سوی آنکه شیخ اکبر قدّس سرّه اعطای کشف به آن حکم کرده، یعنی از آن شه که اله است، باطل است آنکه اصحاب انظار تعبیر کنند، که عالم موجود مستقلّ است و وجود عالم مستفاد است از وجود حقّ، که به این وجود عالم است.

و حاصل بیت ثالث آن است که ذات الهیه مثل آفتاب است، بر وی دلیل نمی‌تواند شد، مگر نفس ذات او که در تعینات ظاهر است و نور مستطیل آفتاب، از این ذات متعینه به تعینات کنایت داشته، چنانکه آفتاب، از ذات مطلقهٔ الهیه کنایت داشته و حاصل بیت رابع آن است که این تعینات متمایزه که سایه از آن کنایه داشته، دلیل او در این کشف نمی‌تواند شد، بلکه او را بس است که دلیل او باشد، بلکه در این مشاهدهٔ ذات که ظاهر است یا این تعینات، همان دلیل است و این تعینات در این مشاهده مثل مرنی است و مشهود نیست مگر حقّ در وی.

و قول مولوی قدّس سرّه در بیت خامس «این جلالت» اشاره است به قول وی قدّس سرّه: «دود آن نارم دلیلم من بر او»؛ یعنی این جلالت او سبحانه که مدلول من است و من دلیلم بر او، صادق

---

۱. در اصل: ویم.
۲. در اصل: اویم.
۳.در اصل: اویم.

است در دلالت خود، که هیچ شبهه[1] نیست در آن و تمام ادراکات و مشاهدات پس و مسبوق این دلالت‌اند و این دلالت بر همهٔ ادراکات و مدرکات سابق است، چنانکه شیخ اکبر قدّس سرّه فرمودند: بعد علم به آن است که او سبحانه اله است. این‌چنین باید فهمید کلام مولوی را قدّس سرّه.

و قول مولوی قدّس سرّه: جمله ادراکات بر خرهای[2] [3] لنگ - انتقال است به سوی مطلب دیگر که احوالات ادراکات قوی است. و شیخ ولی محمد در حلّ این ابیات گفته که از این بیت مقولهٔ مولوی است در ثنای جبرئیل علیه السّلام.

و حاصل بیت اول برآورده که من ثنای وی چه گویم که ثنای وی زبان من دوخته است و نطق و بیان ما در بیان او سوخته است و حاصل مصراع اول بیت دومی آنکه، جمیع قوی و حواسّ من موجود از جبرئیل است، همچو وجود دود از نار. پس او را نمی‌توان شناخت، او را به من می‌توان شناخت و این به جهت آن است که جبرئیل عبارت از قوّت علمیه است و جمیع قوی و حواسّ، مظاهر وی است. و حاصل مصراع ثانی برآورده که جبرئیل (علیه السّلام) از آنچه من گفتم برتر است، هرچه قوی به زبان فعل از وی تعبیر می‌کند، باطل است، او را جز به کار وی نتوان شناخت.

و حاصل بیت رابع برآورده که جبرئیل به مثل آفتاب است و قوی و حواسّ مثل سایه است، سایه را چه یارا که دلیل آفتاب بود و حاصل بیت خامس برآورده که بدین جلالت و بزرگی که به روح القدس اثبات کردم که وی برتر از آن است که من بر وی دلیل باشم و قوی و ادراک عقل مستفیض از جبرئیلند، که قوّت علمیه است، پس جبرئیل جمیع مدرکات را ادراک تواند کرد و هریکی از این جز ادراک امر مخصوص ندارد و این عموم ادراک در هیچ یکی از ایشان نیست. پس او چگونه بر وی دلیل باشد و چگونه از وصف ایشان توان شناخت. و بیت سادس را گفته که تفسیر مصراع اخیر این بیت است و یا دلیل دیگر است برای بودن قوی و ادراکات، دلیل بر قوّت علمیه، انتهی.

و کلام این شارح سراسر لاطائل و خسف است، زیرا که مبتنی کلام وی آن است که جبرئیل عبارت از قوّت علمیه است و این فاسد است، بلکه جبرئیل عبارت است از حقیقت روحانیه، که قابل و مستعدّ است مر استفاضهٔ احکام الهیه را و سماع کتاب منزل را و قادر است که متمثّل شده

---

۱. در اصل: شبه.
۲. در اصل: خرها.
۳. در اصل: + و.

در عالم مثال و یا عالم حس[1]، تبلیغ کند بر رسول و نبی و بودن این حواسّ، مظاهر این حقیقت ظاهر نیست و حواسّ نیز دلیل بر آن نمی‌تواند شد و تصوّر این حقیقت و افاضهٔ او نیست، مگر نبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) را و رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم را. و افاضهٔ قوّت علمیه مخصوص به احدی نیست.

پس قوّت علمیه چگونه جبرئیل باشد. و نزول جبرئیل نیست مگر بر نبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یا بر دیگری برای ارهاص نبی آینده، چنانکه بر حضرت مریم نزول فرمود برای ارهاص عیسی علیه السّلام و این در حقیقت معجزهٔ بود، که اگر قبل وجود آن نبی به وجود آید، آن را ارهاص گویند و بعد انتقال خاتم المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و سلم نزول جبرئیل سوی احدی نمی‌تواند شد. پس جبرئیل قوّت علمیه چگونه خواهد شد.

و نیز در کلام او خلل آخر است که این قول صادق نمی‌آید: «دود آن نارم دلیلم من بر او»؛ زیرا که این ناطق است به آن، که مولوی یا ذات مبارک خود را می‌گویند دلیلم بر او یا کنایت از میم از هر شخص باشد و این شق ظاهر است و از این چگونه مفهوم شود که قوی دلیل‌اند بر او، نیز شخص به سبب اشتمال بر قوّت علمیه ذو قوت علمیه است، پس سایهٔ او چگونه باشد.

و نیز از قول او که هرچه که قوی و حواسّ به زبان فعل تعبیر می‌کنند باطل است، معلوم می‌شود که ضمیر «عبّروا» راجع گردانید به سوی قوی و حواسّ و رکاکت آن پر[2] ظاهر است. و نیز آنچه که گفته که قوی و حواسّ مثل سایه است، دلیل بر آفتاب نمی‌تواند شد، باطل محض است، که دلالت ظلّ و ذی نور که از او سایه متولّد است، ضروری است و انکار آن مکابره است. و آنچه که در تقریر این فقیر گذشته، که سایهٔ تعینات‌اند، دلیل نمی‌تواند شد، نه به جهت آن بود که سایه دلیل نمی‌تواند شد، بلکه به جهت آن که در شهودی که نفی بودن سایه دلیل بود سایه که تعینات‌اند مرائی‌اند و مرائی خود مشهود نمی‌شوند، پس دلیل چگونه شود؟. و مشهود ذات ظاهر است، مرآت او دلیل تواند شد و در ما نحن فیه، قوی و حواسّ مرآت نیستند، تا دلیل نشوند.

و آنچه که گفته که جبرئیل علیه السّلام که عبارت از قوّت علمیه است، ادراک جمیع مدرکات می‌کند و این قوی ادراک مدرکات مخصوصه می‌کند، پس دلیل چگونه باشد، لاطائل است؛ زیرا که

---

۱. در اصل: حسن.

۲. در اصل: بر.

هرگاه جبرئیل علیه السّلام از قوّت علمیه عبارت شد و این قوی متعینات او است، پس قوی دلیل بر او شد. چه، ظاهر است که متعین بر مطلق دلیل می‌تواند شد البته و اتّفاق در ادراک مدرکات شرط دلالت نیست. نمی‌بینی که عالم، دلیل بر اله است با وجود عدم تساوی در علم؟ علاوه آنکه هر واحد و احد از قوی، اگرچه ادراک مدرکات مخصوصه می‌کند، لیکن قوای حسّیهٔ ظاهره و باطنه و عقلیه جمیع آن ادراک جمیع می‌کند. پس جمیع چرا دلیل نباشد بر قوّت علمیه، که مطلق است. بلکه دلیل هست بر آنکه مطلق قوّت علمیه در این قوی موجود است، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

جمله ادراکات بر خرهای لنگ   او سوار بادپایان چون خدنگ

یعنی همهٔ ادراکات قوی از قوّت علمیه و قوای حسّیه، همه بر خرهای لنگ هستند. طاقت رسیدن منبع خود که حقّ است، ندارند و او سبحانه مثل باد، پران است در حقّ ادراک، که ادراک به او نمی‌رسد که درک کرده شود.

گر گریزد کس نیابد گرد شه   ور گریزند او بگیرد پیش ره

شه به معنی منع، یعنی گر گریزد حقّ از ادراک ایشان، کسی منع[1] نمی‌تواند کرد و اگر ادراکات گریزند از او پیش رو می‌کرد که از او گریز نمی‌تواند شد، که اللّه تعالی محیط است همهٔ ادراکات و مدرکات، هیچ از او فوت نمی‌تواند شد و در این رد است بر فلاسفهٔ مشّائین، که منکرند مر علم جزئیات را بر وجه جزمیت.

جمله ادراکات را آرام نی   وقت میدان است وقت جام نی

می‌شاید که از ادراکات، محال ادراک که قوایند، مراد باشند و حاصل آنکه قوی را از تحصیل ادراکات آرام نیست، وقت میدان هست که مدرکات را اقتباس کرده ادراک کنند، وقت خوشی و آرام نیست.

آن یکی وهمی چون بادی می‌برد   وان یکی چون تیغ مغفر می‌درد

این شأن خیال است، که در هر مدرکات حس[2] ظاهر نفوذ می‌کند و نیز شان بصر، که مدرکات خود از دور نفوذ می‌کند. پس باید که اشارت به این هر دو قوّت باشد.

وان دگر چون کشتی با بادبان   وان دگر اندر تراجع هر زمان

---

۱. در اصل: متع.
۲. در اصل: حسن.

این شأن سامعه است، که از باد مدرکات به او می‌رسد و همچنین قوّت شامّه، که مدرک او به باد رسد.

این شأن لامسه است، که چون چشم حامل کیفیت مدرکهٔ او، به او مماس شود. ادراک آن به او می‌رسد و چون تماس نماند، ادراک نماند. باز چون تماس شود، ادراک بازآید و قوّت ذایقه نیز در این داخل می‌تواند شد، که ادراک او نیز تماس به ذوق است.

چون شکاری می‌نمایدشان ز دور　　　جمله حمله می‌فزایند آن طیور

یعنی چون شکار مدرکات هر قوّت به او نماید، همهٔ قوی قصد احساس آن نمایند. /۹۸/

چون‌که ناپیدا شود حیران شوند　　　همچو چغدان سوی هر ویران روند

یعنی چون مدرکات این قوی[1] ناپیدا شود، در طلب آن حیران شوند و تلاش به هر سو کنند و منتظر آن باشند، یک چشم باز کرده و این تمثیل است مر انتظار شدید را، که انسان چون منتظر دیدن شود که کوشش در دیدن می‌کند، یک چشم باز کرده متوجّه به دیدن آن شود و این انتظار برای آن است، که تا پیدا شود آن شکار مدرکات با نیاز خود.

چون بماند دیر گویند از ملال　　　صید بود آن خود عجب باید خیال

یعنی چون این حالت دیر بماند که منتظر باشد و صید به دست نیاید، لاجرم مصلحت در آن پندار که استراحت کنند، تا قوّت و زور حاصل شود، پس شکار کنند. این حال اکثر در وقت شب می‌باشد، چنان‌که در ابیات تالیه می‌فرمایند.

از هوس وز حرص سود اندوختن　　　هرکسی دادی بدن را سوختن

شب پدید آید چو گنج رحمتی　　　تا رهند از حرص خود یک‌ساعتی

مراد از حرص سود حرص ادراکات است و مقصود آن که اگر شب نبودی، پس حواسّ در طلب مدرکات خود رنج می‌بردی و استراحت نیافتی. پس شب اگرچه مانع است حواسّ را از شکار مدرکات، لیکن از شب و روز قوّت می‌رسد آن حواسّ را. پس آمدن شب از جملهٔ رحمت الهیه است، تا حواسّ زور گیرند.

چون‌که قبضی آیدت ای راهرو　　　آن صلاح توست آیس دل مشو

چون در ابیات سابقه قبض و بسط حواسّ بیان فرمودند در حصول ادراک آن مدرکات، الحال

---

۱. در اصل: قومی.

انتقال فرمودند به قبض سالک، که در سلوک پیش می‌آید. پس می‌فرمایند که در قبض هم به صلاح سالک است، تا بسط او را رو دهد. پس سالک را در هر دو لذّت.

در رسالهٔ قشریه مذکور است، که قبض و بسط هر دو حالتند هرکسی را که از خوف و رجاء ترقّی کرده است. پس قبض حال عارف است به منزلهٔ خوف مر مبتدی را و بسط حال عارف است به منزلهٔ رجاء مر مبتدی را و فرق میان خوف و قبض آن است که خوف از وارد در مستقبل می‌شود و قبض از وارد فی الحال می‌شود و همچنین فرق میان بسط و رجاء آنکه رجاء به امر حاصل در مستقبل است و بسط به وارد حاصل فی الحال. پس بنابراین مذکور قبض واردی است بر عارف، که بازدارد از مطلوب خود از این در غم ماند و بسط واردی است بر عارف، که مطلوب وی حاصل آید، از آن در فرح باشد.

کودکان خندان و دانایان ترش   از جگر غم را به دو شادی ز شش

شش مروحهٔ قلب است و قلب از وی راحت می‌یابد. پس در شادی دخل شش را است و حاصل آن است که غم اشرف است، از عضو رئیس می‌آید و شادی از غیر رئیس.

فهم نان کردی نه حکمت ای رهی   زانکه حقّ گفتش کلُوا مِنْ رِزْقِهِ

قال اللّه تعالی: «هُوَ ٱلَّذِی جَعَلَ لَکُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِی مَناکِبِها وَ کلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَ إِلَیهِ ٱلنُّشُورُ» (ملک: ۱۵)؛ اللّه آن است که گردانید برای شما زمین را ذلول، پس بروید در اطراف زمین و بخورید رزق وی، به سوی وی نشور است و به لسان اشارت مراد از ارض محلّ سلوک سالک است و امر است به اکل رزق و حکمت در این سلوک، نشور به سوی حقّ است.

غم چو بینی در کنارش کش به عشق   از سر ربوه نظر کن در دمشق

ربوة تلی است قریب دمشق و حاصل بیت آن است که غم را گیر و بر آن صابر باش و از غم شادی مبین، چنان‌که از ربوة دمشق دیده می‌شود.

عاقل از انگور می‌بیند همی   عاشق از معدوم شی بیند همی

ظاهر آن است که، مراد از معدوم عین ثابت است و حاصل بیت آنکه در عین ثابت موجود را می‌بیند عاشق و یا آنکه قبل وجود شیء از ملاحظهٔ عین ثابت او شیء دیده‌اند و قبل وجود آن حال وجود آن دانستند.

گنج زرّی که چو جستی زیر ریگ   با تو باشد آن نماند مرده ریگ

گنج آن زر است که در قبر با تو باشد و آن گنج علم است و گنج عمل است، نه آن گنج است که از تو میراث ماند و با تو در قبر نرود و مرده[1] ریگ میراث را گویند.

گفتن روح القدس مریم علیها السّلام را که من رسول حقّم، آشفته و پنهان از من مشو

بانگ بردی زو نمودار کرم　　　که امین حضرتم از من مرم

قال اللّه تعالی: «قالَ إِنَّما أَنَا رَسُولُ رَبِّک لِأَهَبَ لَک غُلاماً زَکیا» (مریم: ۱۹)؛ گفت آن روح که جبرئیل است، نیستم من مگر رسول ربّ تو، برای آنکه بخشم به تو غلام زکیّ.

اینجا سرّی است و آن آن است که جبرئیل که از امر حقّ آمد برای نفخ عیسی و در نفخ توقف کرد، به مجرّد آمدن نفخ نکرد، به جهت آنکه چون مریم علیها السّلام جبرئیل را دید آشفته شد و تعوذ نمود از او، چنان‌که گذشت. پس اگر جبرئیل در این حالت نفخ کردی، عیسی (علیه السّلام) به خلق برآمدی و کسی تابع او نشدی، که حال ابوین در وقت استقرار نطفه در ولد تأثیر می‌کند و اینجا اب نبود، مگر نطفهٔ امّ و وقت نفخ نطفه در رحم مریم (علیها السّلام) مستقرّ می‌شد. پس حال امّ از آشفتگی در وی پدید می‌شد.

لهذا جبرئیل از اوّل خبر داد به آنکه من رسولم تا آشفتگی او رفع شد و انس پیدا شد و انشراح حاصل گشت و اوّل خبر داد که من برای بخشش غلام زکیّ آمده‌ام. پس در تعجّب ماند که ولد چگونه شود، چنان‌که اللّه تعالی حکایت کرد: «قالَتْ أَنّی یکونُ لِی غُلامٌ وَ لَمْ یمْسَسْنِی بَشَرٌ وَ لَمْ أَک بَغِیا» (مریم: ۲۰)؛ گفت مریم، به چه وجه خواهد شد برای من غلام، یعنی ولد و مساس نکرده است ما را بشر به نکاح و نه هستم من زانیه، که زنا کرده باشم. «قال کذلک» (مریم: ۲۱)؛ گفت جبرئیل علیه السّلام همچنین خواهد شد بدون مساس بشر، فقط از نطفهٔ امّ بلا اب. «قال ربّک هو علیّ هین» (مریم: ۲۱)؛ گفت ربّ تو، این پیدا کردن بی‌مساس بشر از نطفهٔ زن بر من آسان است، که قدرت من کامل است، «وَ لِنَجْعَلَهُ آیةً لِلنّاسِ وَ رَحْمَةً مِنّا وَ کانَ أَمْراً مَقْضِیا» (مریم: ۲۱)؛ و کردم این‌چنین برای آنکه گردانم آن غلام را آیت بر قدرت برای آدمیان تا به قدرت کاملهٔ من ایمان آرند و گردانم او را رحمت از نزد خود بر خلق خود، تا هدایت کند خلق را و نفع دهد و بود این امر مقضّی، که تبدیل آن نخواهد شد.

و چون مریم (علیها السّلام) این شنید، انس او کامل شد و انشراح تمام یافت. آن زمان جبرئیل

---

۱. در اصل: مرد.

(علیه السّلام) نفخ کرد، پس عیسی علیه السّلام برآمد حسن الخلق رحمت بر امّت خود و بر این امّت مرحومه و منشرح الصّدر کذا حقق الشّیخ الاکبر قدّس سرّه.

این همی‌گفت و ذبالهٔ نور پاک / از لبش می‌شد پیاپی بر سماک

[ذباله]: فتیله و اینجا مراد نور است که به شکل فتیله برآید و این آیت بود بر بودن او، رسول حقّ بی‌شبهه. /۹۹/

از وجودم می‌گریزی در عدم / در عدم من شاهم و صاحب علم

یعنی در آنجا که عدم من است و آن، جناب اللّه تعالی است، که او است موجود و نیست غیر وی موجود و در آن عدم، شاهم که نزد او من تقرّب دارم با موجود حقیقی.

خود بن و بنگاه من در نیستی است / یک سواره نقش من پیش شبی است

که در نیستی پیش تو، نقش من نزد حق که موجود حقیقی حاضر است.

مریما بنگر که نقش مشکلم / هم ملالم هم خیال اندر دلم

یعنی من عجب نقشم هم در عالم خود موجودم و اندر دل تو من چنان هستم، که در تو نیز موجودم و پیش تو در عالم خیال یعنی عالم مثال حاضرم. و نیز در حالم حسن الحال حاضرم و این البتّه عجب است پیش عقل متوسط، که شخص واحد را وجود به آنجا باشد.

هین مکن لا حول عمران‌زاده‌ام / من ز لا حول این‌طرف افتاده‌ام

یعنی ای عمران‌زاده تو مرا لا حول مکن، که از لا حول اینجا آمده‌ام، که مقصود از لا حول، اثبات قوّت حقّ است و من از قوّت حقّ آمده‌ام و یا معنی، آن باشد که گفتن لا حول و گردانیدن تو لا حول در وجود من آمده‌ام، که از ورد لا حول نیز چنین تقرّب پیدا گشته، که مرا حقّ پیش تو فرستاد و این معنی نیست، که از این لا حول که در این وقت گفتی آمدم، که آمدن جبرئیل علیه السّلام پیش از این لا حول گفتن بود.

آن پناهم من که مخلص‌هات بوذ / تو اعوذ آری و من خود آن اعوذ

بوذ: به ذال معجمه و ذال بدل از دال مهمله است، لهذا قافیه اعوذ افتاد.

عزم کردن آن وکیل از عشق که رجوع کن به بخارا

شمع مریم را بهل افروخته / که بخارا می‌رود آن سوخته

یعنی قصّه مریم را بگذار ناتمام زیرا که گذاشتن شمع افروخته، دلیل ناتمام است، پس از آن

کنایه کرده سوی ناتمام است.

این بخارا منبع دانش بود　　　پس بخارایی است هرکه آتش بود

شیخ افضل از حبیب السّیر نقل کرده که اشتقاق بخارا، از بخار است و معنی بخارا در لغت مغان مجمع علم باشد و گفته در فرهنگ جهانگیری و رشیدی ذکر یافته که بخارا به ضمّ اول، علم باشد و از این لفظ مشتقّ بخارا و معنی آن بسیار علم بود و چون در آن شهر علما و فضلا بسیار بودند آن را بخارا موسوم ساختند، انتهی. و لفظ منبع دانش مناسب اوّل است و ولی محمد گفته که مراد اینجا، قلب عارف است.

پیش شیخی در بخارا اندری　　　تا به خواری در بخارا ننگری

شیخ ولی محمد گفته، «تا» کلمهٔ تنبیهیه است، یعنی آگاه باش به خواری در بخارا اول[1] شیخ ننگری و او را حقیر ندانی و «تا» کلمهٔ تفریع و غایت می‌تواند شد، یعنی چون بخارا منبع دانش است و پیش شیخ ولی محمد در بخارا هستی. پس در بخارا اول شیخ بخاری منگر و می‌تواند «بنگری» به بای موحّده باشد، یعنی به سبب خوار شدن و حقیر داشتن، خود را، در بخارا که منبع علوم است بنگری.

ای خنک آن را که ذلّت نفسه　　　وای آن‌کس را که یردی رفسه

در مصراع ثانی، رفث به ثای مثلّثه در نسخ متداوله واقع است. و رفث، سخن فحش و جماع و اینجا مراد، فسق و حرف بی‌ادبی است. و حاصل معنی آنکه خنک و راحت آن را است، که نفس وی ذلیل باشد، که باز داشته باشد از لذّات وی. وای بر آن‌کس است که هلاک می‌کند او را فسق او، با حرف بی‌ادبی او در خدمت بزرگان.

در شرح میر نور اللّه مذکور است که «رفسه»[2] که قافیهٔ «نفس» واقع شده است، در محاورهٔ قدما آمده است، چنان‌که قافیهٔ «حافظ» و «رافض» در محلّ دیگر واقع شده و این را است نظایر در کلام اکابر و نیز باید دانست که، رفس به سین مهمله، به معنی لگد زدن آمده است، احتمال دارد که در نسخهٔ اصل، رفث به سین بوده باشد، که در این مقام کنایت از شوخی و تندی باشد، مقابل ذات نفسه، و اللّه اعلم.

---

۱. در اصل: دل.

۲. در اصل: رفته.

غنّ لی یا منیتی لحن النّشور ابرکی یا ناقتی تمّ السّرور

سرور کن برای من ای آرزو[ی] من، سرور زندگی که به سبب آواز آن مرده زنده می‌شود. نازل شو ای ناقه من و بنشین که تمام شد و کامل شد سرور.

در شرح میر نور اللّه ذکر یافته که، چون از ابیات آینده معلوم می‌شود که نشاندن شتر برای سواری است، پس لفظ تمّ را که به تای فوقانیه خوانده‌اند، به ثای مثلّثه به معنی آنجا، بسیار مناسب است، یعنی تا سوار شده آنجا می‌روم، که عیش و سرور آنجا است. اگر نشاندن شتر برای فرود آمدن می‌بود تم به تای مثنّات فوقانیه بر موقع می‌باشد، انتهی. الحقّ چنین است که میر گفته، و اللّه اعلم بالصّواب.

ابلعی یا ارض دمعی قد کفی اشربی یا نفس وردا قد صفا

مفعول ابلعی مقدّر است یا لفظ ماء است و یا لفظ دمع است. ای ابلعی ماءک و یا ابلعی دمعک و جملهٔ «دمعی[۱] قد کفی» در محلّ تعلیل، ای فإنّ دمعی قد کفاک. و حاصل معنی بر تقدیر اول آن است که فرو بر ای زمین آب خود را، برای اینکه اشک من تو را کافی است. بیان کثرت بکاء است.

و بر ثانی تقدیر فروبر اشک، مرا و زیاده طلبی مکن، برای اینکه اشک کفایت کرده است و اشک الحال نخواهد آمد، که من به موضع سرور می‌روم.

اشراب کن در قلب ای نفس و دوستی را به وجهی که مستولی گردد چنین ورد که صاف است از کدورت.

عدت یا عبدی الینا مرحبا نعم ما روّحت یا ریح الصّبا

بازگشتی ای عبد سوی ما، مرحبا و نیکو است، که خوشنود ساختی ای باد صبا.

.....[۲] /۱۰۰/

منع کردن دوستان، او را از رجوع به بخارا و تهدید کردن و لاابالی گفتن، او را.

چون بخارا می‌روی دیوانه‌ای لایق زنجیر و زندان خانه‌ای

یا «چون» به معنی چرا باشد، یعنی چرا به بخارا می‌روی، تو دیوانه هستی، لایق زنجیر و زندان

---

۱. در اصل: معی.

۲. در اصل: + پرسیدن معشوق از عاشق غریب خود که از شهرها کدام خوش‌تر یافتی و انبوه‌تر و محتشم‌تر و پرنعمت‌تر و دلگشاتر.

هستی، که دیوانه را زنجیر کردن و قید کردن مناسب است، و یا «چون» ادات شرط باشد،پس جزای وی «دیوانه»، یعنی چون به بخارا عزم کنی، دیوانه هستی و لایق زنجیر و قید هستی.

می‌کند او تیز از بهر تو کارد   او سگ قحط است و تو انبان آرد

انبان: چرم بزغاله است، که در وی قلندران آرد و غیره، اشیای ضروریه خود می‌نهند.

بر تو گر ده گون موکل آمدی   عقل بایستی کز ایشان کم زدی

کم زدن: عبارت است از ترک کردن و حاصل آنکه اگر تو موکل کثیر آمدی، آنجا عقل می‌بایست از ایشان آن عقل تو را ترک کردی از موکلان و خلاص کردی.

پند داد القصّه عاشق را بسی   عاذل بی‌درد همچون ققنسی

عاذل: پنددهنده عاشق را. ققنس: نام مرغی است، گویند که در هندوستان است، فرد می‌باشد و در منقار او سوراخ کثیره است و عمرش هزار سال می‌باشد. و از منقار او آوازها بر می‌آید، که علم موسیقی از او مأخوذ است. چون عمرش به آخر می‌رسد، هیزم جمع کند و بر هیزم نشسته، آوازها می‌کند سوزناک. از آن آواز آتش در هیزم پیدا آید، پس او بسوزد و در خاکستر او، از بقیه اخگر جسم او بیضه پیدا شود، از آن ققنس دیگر پیدا می‌شود وجه تشبیه به عاذل، آن است که چنان‌که آواز ققنس، سوزش پیدا می‌کند، همچنین از اقوال عاذل در عاشق، سوز عشق زیاده می‌شود.

لاابالی گفتن عاشق، ناصح عاذل را، از سر عشق

آن طرف که عشق می‌افزود درد   بو حنیفه و شافعی درسی نکرد

یعنی آن طرف که عشق، درد افزود قابل درس نیست، که عشق جذبه است از جذبات الهیه و در او از عشق ناشی است و حالتی است بر قلب و این قابل درس نیست. ببین که امام بو حنیفه (رح) و امام شافعی (رح)، یعنی مجتهدان کرام، با وجود آنکه عاشق کامل داشتند و دردی که داشتند، عزیز الوجود بوده در درس هم کمالی داشتند. چون درس عشق و درد نگفتند، معلوم شد که درد عشق قابل درس نیست و از درس حاصل نمی‌شود. اگر تحصیل آن از درس گرفتن ممکن می‌بود، البته این کرام درس می‌فرمودند. پس درس نفرمودند ابو حنیفه (رح) و شافعی (رح)، که حاصل مصراع ثانی است، کنایت از عدم قابلیت درس است و تحصیل آن از درس گرفتن ممکن نیست.

و شیخ افضل چند ابیات از دیوان مولوی قدّس سرّه نقل کرده است: عشق را بو حنیفه درس نگفت، حنبلی را درد روایت نیست، مالک از کان عشق بی‌خبر است، شافعی (رح) را در درایت نیست. پس معنی مصراع اول دانستی و معنی مصراع ثانی آن است که حنبلی (رح) را در عشق

روایت نرسیده است، تا به دیگری درس آن روایت دهد. مالک (رح) از کان عشق بی‌خبر است، که او را خبر از کان عشق نرسیده است، تا او را روایت کند و شافعی رحمة اللّه علیه را در عشق درایت نیست و «روایت» در متعارف فقه، دلیلی را گویند که مجتهد نظر در کتاب سنت کرده، برآرد و چون در آیه نشد، پس تفهّم آن نمی‌تواند شد.

و مقصود از این بیتین آن است که عشق قابل درس نیست به وجهی و تحصیل آن از گرفتن درس نمی‌تواند شد، که طریق تدریس همین است، که روایت و خبر رسیده باشد، آن را به تلمیذ روایت کند و یا به درایت تحصیل کند و دیگری را افهام آن کند و چون ائمهٔ رضوان اللّه علیهم با وجود آنکه کامل بودند در عشق، درس عشق نگفتند، که درس آن ممکن نبود و وجود درس در عشق امکان ندارد و شارحان، متادبان معنی بیت چنین گفته‌اند که، عشق از اسرار است و مجتهدان کرام اسرار نمی‌گفتند، اگرچه خود متّصف به آن بودند و کمال در آن داشتند و پوشیده نیست که، آنچه گفته شد اوجه است.

او دو صد جان دارد از جان هدی　　　وان دو صد را می‌کند هر دم فدا
هر یکی جان را ستاند ده بها　　　از نبی خوان عشرة امثالها

مراد از دو صد، کثرت است و از جان، علوم و مشاهدات در اثناء سلوک در مثال و ارواح ارواح دیگر زائد و اسماء که در آن حیات قلب است، آن را فنا ساخته، فانی در ذات شود و در بیت تالی می‌فرمایند که، جزای آن ده عوض می‌باید بعد نزول در بقاء بعد فنا و در مصراع ثانی بیت تالی اشارت است به این آیه: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها» (انعام: ۱۶۰)؛ کسی که آید به حسنه پیش حقّ سبحانه، پس او را عشر امثال آن حسنه است و این فنا کردن، حسنه است، پس جزای او عشر امثال یابد.

اقتلونی اقتلونی یا ثقات　　　انّ فی قتلی حیاتا فی حیات

قتل کنید و قتل کنید مرا ای ثقات در راه عشق، به‌درستی که در قتل من حیات‌هاست در حیات‌ها، یعنی حیات‌ها کثرتند، چنانکه بیان کرده شد عن‌قریب.

یا منیر الخدّ یا روح البقا　　　اجتذب قلبی و جد لی باللّقا

ای روشن‌کنندهٔ رخسار، مراد از آن صاحب حسن، و ای روح بقا، که بقا نیست به جز تو، جذب کن روح و وجود و بخشش کن مرا ملاقات خود.

لی حبیب حبّه یشوی الحشا　　　لو یشا یمشی علی عینی مشی

برای من حبیب است، چنین که حبّ او سوخت اعضای اندرون و بعید نیست که مراد از حشا، قلب باشد، که او جزو درونی است. اگر خواهد که مشی کند بر چشم، مشی کند. /۱۰۱/

درسشان آشوب و چرخ و زلزله　　　نی زیادت است و باب سلسله

مراد از باب سلسله، باب تسلسل است، که در علم کلام و فلسفه می‌آرند و یا مراد، سلسله روایت حدیث است. بر تقدیر اول حاصل آن است که درس عشق از وجد و حال است، نه درس کتاب و ابواب کتاب و بر تقدیر ثانی معنی آن است که، درس عاشقان ورود احوال است بر قلب، که به آن علوم، معارف از حق و اصل می‌شوند از کتاب است و نه به وساطت راویان، چنان‌که بایزید فرمود: «أنتم تأخذون العلم [میتا] عن میت[1] و تقولون حدثنا فلان و اذا سألتم این هو قلتم قد مات و نحن نأخذ من الحی الّذی لا یموت».

و می‌تواند که مراد، سلسلۀ پیری و مریدی باشد و حاصل آنکه، عاشقان علم از حقّ، بی‌واسطه می‌گیرند و وساطت از میان برخیزد و بر این تقدیر اشاره به آن باشد که شیخ اکبر تحقیق فرمودند که چون عارف به کمال رسد واسطه‌ی، میان او و حق برخیزد و علوم از حق گیرد بی‌واسطه، اگرچه وصول به این مرتبه به وساطت پیران شده است و در اکثر نسخ باب و سلسله به واو عطف است. پس مراد از باب، بابی از ابواب کتاب و از سلسله، سلسلۀ حدیث و یا سلسلۀ پیری و مریدی. یعنی درس عاشقان نه از کتاب و نه از باب کتاب و نه سلسله به یک دو وجه مذکوره. پس راجع شد به نسخۀ اول به تقریر ثانی و میر نور اللّه گفته که زیادت و باب سلسله کتابند، پس راجع به تقریر اول نسخه اولی است، و اللّه اعلم.

سلسله این قوم جعد مشکبار　　　مسئلۀ دور است اما دور یار

شیخ عبد اللّطیف گفته که قوم مضاف است و جعد مشکبار، مضاف الیه است و مصراع ثانی خبر است. یعنی سلسلۀ این قوم جعد مشکبار مسئلۀ دور است، اما دور یار نه. و در مصطلح فلسفه و کلام است، که موقوف بودن چیزی بر آن که موقوف است بر آن چیز. و دور یار عبارت است از دایر بودن با یار و یار در هرجا که باشد و یا به هرحال که باشد، به قلب متوجه باشد با جمعیت سوی یار.

---

۱. در اصل: + میت.

و شیخ عبد اللّطیف گفته که بدون آن مصراع ثانی درست نمی‌افتد، انتهی. پس اضافهٔ «این قوم» سوی «جعد مشکبار» به این ملابسه است، که عاشق، گرفتار جعد مشکبار معشوق است و جعد مشکبار کمند و زنجیر او است، که به آن مقید است و نیست مراد او از قوم جعد مشکبار، قومی که صاحب جعد مشک‌بارند، چنانکه شیخ ولی محمّد فهمیده و به آن گمان اعتراض کرده بر این شیخ، که به داشتن جعد مشکبار، عاشق را چه‌کار و زلف و جعد، حسن آرایی معشوقان است.

بعد آن شیخ عبد اللّطیف گفته، اگر جعد مشکبار را خبر اعتبار کرده شود و کلام در همین مصراع تمام بود و مصراع ثانی کلام علی‌حده باشد هم وجهی دارد. پس معنی آن باشد، سلسلهٔ این قوم عاشقان، جعد مشکبار یار است، که به آن، سلسلهٔ دل آنها مقید می‌باشد و عاشقان را هم مسئلهٔ دور است، چنان‌که اهل انظار را مسئلهٔ دور است، لیکن دور یار است، نه دور[1] دایر بر السنهٔ اهل انظار از فلاسفه و متکلّمان. و میر نور اللّه همین تقریر اختیار کرده و حسن این ظاهر است که لفظ مسئلهٔ دایر و دور، بعد سلسله بسیار مناسب می‌افتد، لیکن توجیه اول نیز بعید نیست.

مسئلهٔ کیس ار بپرسد کس تو را　　　گو نگنجد گنج حقّ در کیسه‌ها

مسئلهٔ کیس، متعارف است میان فقها و آن، آن است که، اگر کسی دراهم یا دنانیر غیر آن ودیعه سپرده کرد و اعلام آن نکرد مودّع را و بعد استرداد ودیعت دعوی کرد که در آن مال من زیاده بود و شهود ندارد و نه مودّع ضامن می‌شود و نه بر وی یمین می‌آید، اگر اعلام می‌کرد ضمان و یا یمین می‌آمد و این مسئله نزد فقها از اعاجیب مسائل فقه است. و حاصل بیت آن است که اگر کسی از عاشق مسئله کیس بپرسد، عاشق را باید که گوید در جواب مرا کار از گنج حقّ است، نه از گنج زر و گنج حقّ در کیسه‌ها نمی‌باشد.

گر دم خلع و مبارا می‌رود　　　بد مبین ذکر بخارا می‌رود

خلع: عبارت از طلاق با اخذ چیزی از زوجه و مبارات، عبارت است از بری شدن هر واحد از زوج و زوجه از نکاح و حقوق آن. پس در مبارات، طلاق افتد و زوجه را هیچ حق از مهر و نفقهٔ ایام ماضیه نمی‌ماند، این همه به عوض طلاق رفت. مبارا مخفف مبارات است به حذف تاء، چون مواسات و مواسا و اهل فارس چون مثال این الفاظ استعمال می‌کنند، تخفیف می‌دهند. و حاصل بیت آن است اگر کسی ذکر خلع و مبارا کند، عاشق را باید که این را بد نداند، به جهت اشعار آن

---

۱. در اصل: + نه.

از فراق، برای اینکه ذکر هم ذکر بخارا است، که مجمع علوم هست، که نزد عاشق، خلع دین است و مبارات از تن است و این عین مخبر از وصال است.

ذکر هر چیزی دهد خاصیتی زانکه دارد هر غرض ماهیتی

یعنی هر چیز، عاشق را یک خاصیت دهد، تا که به آن عاشق معانی کثیر می‌تواند گرفت، که هر صفت یک ماهیت دارد، که از آن عاشق به مطلوب خود می‌رود.

و ان جهانی را همی‌دانند دین زانکه دنیا را همی‌بینند عین

یعنی عامّهٔ اهل دنیا، در جهل خود برای آن افتادند، که دنیا را نقد می‌بینند و عقبی را دین و نسیه، و نقد مزیت دارد بر نسیه، که نقد را برای نسیه گذاشتن، کار خردمندان دنیا نیست.

روی نهادن آن عاشق به سوی بخارا

آن بیابان پیش او چون گلستان می‌فتاد از خنده‌اش چون گل‌ستان

گلستان در مصراع ثانی مرکب از دو لفظ است، یکی لفظ گل به کسر و دیگر لفظ ستان به معنی بر پشت خوابیده. پس قافیه درست است و احتمال دارد که در مصراع اول به معنی باغ باشد و در مصراع ثانی به ضمّ کاف فارسی، لفظ مرکب به معنی ستانندهٔ گل باشد. پس بر این تقدیر قافیه نیز درست است.

ای بخارا عقل‌افزا بوده‌ای لیک از من عقل و دین بربوده‌ای

بودن بخارا عقل‌افزا، به جهت آن است که مجمع علوم است و اجتماع علوم، عقل می‌افزاید، چون‌که عشق مستولی شد، بر آنچه در بخارا است، آن بخاری مزیل عقل گردید.

رخت عقلت با تو هست و عاقلی وز جنودا لم تروها غافلی

اشارت است به آنکه در بیان هجرت واقع است که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم و افضل الصّدّیقین در غار جبل الثّور بودند و کافران در میدان قریب آن گرداگرد بودند. «إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيهِ وَ أَيَدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها» (توبه: ٤٠)، ابن عباس، عارف ربّانی می‌فرماید که، ضمیر علیه و ایده، هر دو راجع‌اند به سوی صاحب و معنی آنکه، آن‌وقت بود که می‌گفت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم به صاحب خود که افضل الصّدّیقین است، غمگین مشو که به‌درستی که اللّه با ما است، پس نازل کرد اللّه تعالی بر افضل الصّدّیقین سکینت خود و تأیید کرد آن افضل الصّدّیقین را به لشکر، که نمی‌دیدند ای مخاطبان و

آن لشکر ملائکه بود و این قول ابن عبّاس (رض) و ظاهر از آیت نیز همین است که کسی که حزین باشد و رفع حزن او مطلوب باشد، به نزول سکینه او را سزاوار است و محتاج تأیید او است.

و بعضی هر دو ضمیر راجع سوی آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم می‌کنند و این خلاف ظاهر حزین است، که تفرّع انزال سکینه بر آن سرور صلّی اللّه علیه و آله می‌کنند، که قایل است مر صاحب خود را: لا تحزن. بر قول «لا تحزن» مفعول نیست و بعضی ضمیر سکینه راجع به سوی صاحب گردانیدند و ضمیر ایده را راجع سوی آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم و این انتشار ضمایر است بدون نصب قرینه. و مقصود مولوی آن است: با وجود نزول جنود از ملائکه، کافران ملائکه را نمی‌دیدند، که مقید در عقل جزیی بودند و این عقل مانع است از دیدن آن جنود.

درآمدن آن عاشق لاابالی در بخارا و تهدید کردن دوستان او را از پیدا شدن

همچو آن مرغی که پرّد بر اثیر　　　در کنارش گیرد و گوید که گیر

اثیر: جسم فلکی را گویند و معنی ظاهر است و بعض بر کرهٔ نار حمل می‌کردند و اطلاق اثیر بر کرهٔ ناری جایی[1] دیده نشد و در کنار گرفتن ماه نیز مناسب نیست.

شحنهٔ صدر جهان بودی و راد　　　معتمد بودی مهندس اوستاد

مهندس: اندازه‌کننده و در قاموس مذکور است که، مهندس مشتّق از هندازه است، معرب اندازه، پس مهندز بود به زای معجمه را با سین بدل کردند که در لغت عرب زای معجمه بعد دال نیامده. و می‌تواند که مهندس به معنی دانندهٔ علم هندسه باشد و مراد اینجا عاقل کامل باشد، لیکن در هندسه نیز سین بدل زای است، چنانکه مصرح است در قاموس.

ای که عقلت بر عطارد دق کند　　　عقل و عاقل را قضا احمق کند

در شرح مذکور است که دق، اینجا به معنی گدایی است و حاصل آنکه ای عقل کامل‌داری چنین که عطارد گدایی می‌کند به کار نیاید و قضا عقل را و عاقل را احمق کند.

جواب عاشق، عاذلان و تهدیدکنندگان را /۱۰۲/

برجهد آن کشته ز آسیبش ز جا　　　در خطاب اضربوه بعضها

اقتباس است از این آیه «فَقُلْنا اِضْرِبُوهُ بِبَعْضِها» (بقره: ۷۳)، و معنی آیت با قصّهٔ سابق مذکور است.

---

۱. در اصل: جاری.

یا کرامی اذبحوا هذا البقر	ان اردتم حشر ارواح النّظر

اضافت ارواح به سوی نظر، به جهت آن است که ارواح محلّ نظر حقّ حقّ است و متعلّق آن و معنی آن که ای کرام من، ذبح کنید این بقر تن را، که محلّ نظر نفس است، به منع آن در حظوظ نفسانیه. اگر اراده دارید حشر ارواح نظر را، که میت گشتند به غلبهٔ علایق تن.

پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم که انّا الیه راجعون

این نتیجهٔ ما سبق است، که در ما سبق فرمود، از وقتی‌که به وجود آدم اوّل جماد بودم، چون از جمادیت مردم، نبات و چون از نباتیت مردم، حیوان شدم و چون از حیوانیت مردم، انسان شدم [و] چون از انسانیت مردم و از قید تن خلاص شدم، ملک شدم و چون از ملکیت مردم، فانی فی اللّه شدم. و نتیجه آن بر آوردند که پس عدم گشتم، چنان‌که سابق در عدم بودیم که کان اللّه و لم یکن غیره و در این فنا به این عدم رسیدم و این می‌گویم که من به سوی حقّ راجع‌ام، چنان‌که سابق در عدم غیر متّحدم با او بودیم، الحال نیز متّحد شدم. پس این عدم نعمت است، به کمال می‌رساند.

مرگ دان آن کاتّفاق امّت است	کاب حیوانی نهان در ظلمت است

یعنی آن چیز که بر آن اتّفاق عام امّت است، که آب حیات در ظلمات است، آن ظلمات، مرگ است، که موجب حیات ابدی است.

ای فسرده عاشق نمگین[1] نمد	کو ز بیم جان ز جانان می‌رمد

در شرح میر نو اللّه مذکور است که شخص را استعداد جوشن[2] نبوده باشد، نمد را با آب تر ساخته، پوشد، تا از رسیدن زخم، وقایه نماید. چون عاشق از جان خود سیر می‌باشد، نمد نمگین[3] را به جهت محافظه جان پوشیدن، در عاشقی غایت افسردگی است. و در بعض نسخ واقع است، ننگین نمد، ولی محمد به نظر این نسخه گفته که مراد از نمد، تن است و ننگی صفت تن است، یعنی تن نمدی است، که از ننگ بافته شده و عاشق، مضاف است به سوی ننگین نمد، که مفعول او است.

وصف او گردد فنا ذاتش بقا	زین سپس نی کم شود نی بدلقا

یعنی چون به بقا بعد الفنا رسد، ذات وی بقا یافته به حقّ و اوصاف او فانی گشته در اوصاف حقّ، که او متخلّق گشته به اخلاق الهیه، بعد این نه او کم می‌شود و نه بدلقا می‌شود، که به هستی

---

۱. در اصل: تمکین.

۲. در اصل: جوش.

۳. در اصل: تمکین.

خود که سابق بر فنا بود بازآید، الفانی لا یرد[۱].

.....[۲]

صفت آن مسجد، که مهمان‌کش بود و آن عاشق مرگ‌جوی لاابالی، که در آن مسجد مهمان شد

خویشتن را نیک از این آگاه کن　　　صبح آمد خواب را کوتاه کن

چون ذکر صبح آمد، از آن انتقال فرمود. /۱۰۳/

هرکسی گفتی که پریانند تند　　　اندر آن مهمان‌کشان با تیغ کند

تند: به معنی تیز و معنی آن باشد، هرکسی می‌گفت که در این مسجد پریان هستند و تند و تیز در اهلاک نیز هستند، سوای پریان دیگر از اجنّه و شیاطین و آن پریان [۳] تند مهمان‌کش‌اند، به تیغ کشند، که آب ندارد و این غایت است در آزاری مقتول و مراد او آن است که با آزار شدید می‌کشتند. و شیخ عبد اللّطیف گفته که میر جمال الدّین انجو در فرهنگ خود گفته که لفظ تند به معنی دیو است، به محض قیاس و این بیت را مستشهد آورده و در هیچ فرهنگ یافته نشده و در بعض نسخ بدون واو واقع شده. پس بر این نسخه، تند صفت پریان شد.

آمدن مهمان در آن مسجد مهمان‌کش

نفخت بودم از لطف خدا　　　نفخ حقّ باشم ز نای تن جدا

قال اللّه تعالی: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)؛ و نفخ کردم در آن آدم از روح خود و معنی بیت، آنچه که نفخ حقّ است حقیقت من است و این از این جدا است، پس زوال تن ضرر به حقیقت ندارد.

چون تمنّوا الموت گفت الصّادقین　　　صادقم جان را برافشانم بر این

قال اللّه تعالی: «قُلْ يا أَيُّهَا الَّذِينَ هادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِياءُ لِلّٰهِ مِنْ دُونِ النّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ» (جمعه: ٦) خطاب است در آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم [را]، که بگو که ای آن کسانی که یهود شده‌اند، اگر زعم کنید که شما اولیاء اللّه هستید سوای ناس دیگر، پس تمنّی کنید موت را اگر هستید صادق در دعوی بودن شما از اولیاء اللّه. از این آیه مستفاد شد که اولیاء را تمنّی

---

۱. در اصل: ترد.

۲. در اصل: + رسیدن آن عاشق به معشوق چون دست از جان بشست.

۳. در اصل: + و.

موت ضرور است و او را حیات قید می‌نماید. لهذا گفته‌اند که هجر ارواح اولیاء ربّ امتنی است.

ملامت اهل مسجد، میهمان عاشق را از خفتن در آنجا

قوم گفتندش که هین اینجا مخسپ   تا نگوید جان‌ستانت همچو کسب

همچو کسب، به ضمّ کاف عربی، کنجار روغن، کنجارهٔ [و] ثفل کنجد، که بعد جدا شدن روغن می‌ماند.

گفت الدّین النّصیحة آن رسول   آن نصیحت در لغت ضدّ غلول

در صحیح بخاری مذکور است که گفت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم: «الدّین النّصیحة»[۱]؛ دین نصیحت است و اصل نصیحت به معنی [۲] خلوص است. صحابه سؤال کردند، نصیحت که را است؟ فرمود للّه و رسوله و کتابه و عامّة المسلمین: نصیحت برای اللّه است و نصیحت برای رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم و نصیحت برای کتاب است و نصیحت برای عامّهٔ مسلمان است. پس نصیحت برای اللّه آن است که او را خالص کند به وحدانیت به اعمال، که همهٔ اعمال برای او کند، نه بر یاد غیر آن و نصیحت برای رسول آن است که اعتقاد به رسالت کرده، محبّ خالص گردد و انقیاد و اطاعت کند در آنچه که امر کند، یا نهی کند و نصیحت برای کتاب آن است که آنچه در کتاب است حقوق آن ادا کند و داند که از حقّ است و حقّ آن وفا کند و نصیحت، عامّهٔ مسلمین را آن است که ایشان را منافع و مضارّ اخروی تلقین کند، به وجهی که آورده است رسول آن را در حقّ آنها، خواهد آنچه در حقّ خود می‌خواهد.

جواب گفتن عاشق، ناصحان و ملامت‌گویان را

منبلی‌ام زخم‌جو و زخم خواه   عافیت کم جوی از منبل به راه

منبلی: به معنی کاهل.

جوق مرغان از برون کردی قصص   خوش همی‌خوانند از آزادی قفص

جوق مرغان: گروه و قصص جمع قصّه.

نی چنان مرغ قفص در آن دهان   گرد بر گردش گرفته گربگان

---

۱. بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۱، ص ٥٤؛ طوسی، محمد بن حسن، الامالی: ص ٨٤.

۲. در اصل: + از .

یعنی به چنین مرغ که در قفص جای گرفت، از اندوه و ترس گربه‌ها[1] که بیرون قفص‌اند. و مقصود آنکه از آن کسان نیستم که بود در تن و حیات دنیاویه عزیز باشد، برای ترس آنکه بعد مفارقت بدن حال چسان خواهد بود، بلکه موافق نجات و فلاح هستم.

او همی‌خواهد کزین ناخوش حفص　　　صد قفص باشد به گرد آن قفص

حفص: به سکون به معنی زنبیل برای شعر مفتوح ساخته، تن را به زنبیل مشبّه ساخته، پس مناسب مقام است. در بعض نسخ «حصص» واقع شده و حصص جمع حصّه است.

بیان آنکه عشق جالینوس بر این حیات دنیا، که هنر او هم در اینجا به کار می‌آید، هنری نورزیده، که در آن بازار به کار آید، آنجا خود را به عوام یکسان می‌بیند، و الامر یومئذ للّه

و امر در این روز قیامت برای اللّه است، حکم کسی دیگر در آنجا نیست.

«اللّغات»:

گربه می‌بیند به گرد خود قطار　　　مرغش آیس گشته بوده‌ست از مطار

آیس: ناامید.

مطار: مصدر میمی است به معنی طیران و یا اسم مکان است از طیران.

چون جنین کش می‌کشد بیرون کرم　　　می‌گریزد او سپس سوی شکم

جنین: یعنی بچه که در شکم تیار می‌شود.

لطف رویش سوی مصدر می‌کند　　　او مقر در پشت مادر می‌کند

مقر: مصدر میمی است به معنی قرار یا اسم مکان از قرار.

یاوری بودی در این شهر وخم　　　تا نظاره کردمی اندر رحم

وخم: به فتح و کسر خای معجمه یعنی گران و دشوار و ناگوار.

او نداند کان رطوباتی که هست　　　آن مدد از عالم بیرونی است

عالم بیرونی یعنی عالم ملکوت، عالمی است خارج از امکان و اگر اسماء مراد گیرند، پس اطلاق عالم بر آن بعید است. /۱۰۴/

«اللّغات»:

آن‌چنان‌که چارعنصر در جهان　　　صد مدد دارد ز شهر لامکان

---

۱. در اصل: گریه‌ها

شهر لامکان، مراد اسماء است و عالم ملکوت همه می‌تواند شد.

مرغ جانش موش شد سوراخ جو　　　چون شنید از گربگان او عرّجوا

عرخو: به خای معجمه، صوت گربه است، که در غضب از او صادر می‌شود.

هم در این سوراخ بنایی گرفت　　　در خور سوراخ دانایی گرفت

بنایی: یای مصدریه است و بنّا بناکنندهٔ معمار است.

گربه کرده چنگ خود اندر قفس　　　نام چنگش درد و سرسام و مغص

صرع: مرضی است که از آمدن ماده در تجویفات دماغ، نه به وجهی که ساد بالکلّیه باشد، بی‌هوش شده می‌افتد.

سرسام: ورمی است در حجابی از حجاب‌های دماغ، که از آن بی‌حواس می‌شود و این مرض منذر به موت است.

مغص: پیچش شکم، که از آن براز به عسر برآید و اخلاط رقیقه برآید.

حصبه و قولنج مالیخولیا　　　سکته و سلّ و جذام و ماشرا

حصبه: آبله‌ها، که در بدن برآید و آن را چیچک گویند و اطبّاء فرق می‌کنند که اگر در باطن باشد و بروز تام نکرده باشد، حصبه گویند و اگر به ظاهر بروز تام کند، جدری گویند و این مرض نیز منذر است به موت.

قولنج: دردی است، که در روده پیدا شود و این از امراض عسر البرد[1] است.

مالیخولیا: از آن امراض دماغیه است، که از خلط سودا، صعود در دماغ و یا در جمیع بدن، عقل را مختلّ گرداند و این اعسر البرد[2] است، تا اینکه مثل شده است، من جنّ ساعة فقد جنّ ابدا.

سکته: مرضی است که حادث می‌شود از ورود ماده در تجویفات دماغ به وجهی که ساد شود، حسّ و حرکت اعضاء باطل گردد، به وجهی که مبتلی این مرض مرده نماید و هیچ فرق میان او و مرده نباشد و این مرض در اکثر مهلک است.

سدّه: بند شدن مجاری رفتن غذا و یا مجاری دفع فضلات از ورود مادهٔ اخلاط و امثال آن.

جذام: مرضی است که در آن خون منجمد شده جراحتهایی افتد.

---

۱. در اصل: عبر البر.

۲. در اصل: البر.

ماشرا: ورمی که حادث می‌شود از خون صفراوی.

ملامت کردن اهل مسجد مهمان را. تا در آن مسجد نخسپد.

چون درآید اندرون کارزار　　　آن زمان گردد بر آن‌کس کار زار

کارزار: در مصراع اوّل به معنی جنگ است و در مصراع ثانی، زار به معنی دشوار.

کیست ابدال آنکه او مبدل شود　　　خمرش از تبدیل یزدان خلّ شود

لیک مستی شیر گیری و ز گمان　　　شیر پنداری تو خود را هین مران

یعنی از ابدال، اولیاء مخصوصان مراد نیست، بلکه مراد آن کس است که اخلاق بشریهٔ او مبدّل شده باشد و متخلق به اخلاق الهیه شده باشد و آن مطلق انسان کامل است.

شیرگیر: به معنی نیم‌مست آمده و یاء برای خطاب است.

گفت حقّ ز اهل نفاق ناسدید　　　بأسهم ما بینهم بأس شدید

سدید: یعنی استوار. قال اللّه تعالی: «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِی صُدُورِهِمْ مِنَ اَللّهِ ذٰلِک بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ»: (حشر: ۱۳)؛ هرآینه شما ای مؤمنان اشدّ هستید. از روی ترس در دلهای ایشان از یهود و منافقان این شد، یعنی ترس شما در دلهای ایشان بسیار است و این از جانب اللّه است و این ترس شدید برای این است که این قوم فهمیده[1] ندارند، که حقّ رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلم فهمیده و از جنایت بازآیند. پس شآمت عدم فهمیدن[2] آنها را گرفت و هیبت و خوف شما در دل این‌ها پیدا شد. «لا يقاتِلُونَكمْ جَمِيعاً إِلاّ فِی قُرىً مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَراءِ جدرٍ» (حشر: ۱٤)؛ نه قتال خواهند کرد شما را درحالی‌که مجتمع‌اند یهود و منافقان، مگر در قرای محصنه، که به منزلهٔ قلعه است و یا از پشت دیوار. یعنی مقابل نمی‌توانند شد در قتال از ترس که در صدور ایشان مستولی است. «بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتّى ذٰلِک بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يعْقِلُونَ» (حشر: ۱٤)؛ حرب این یهود و منافقان میان خود سخت است، لیکن از مؤمنان، از ترس مقابل نمی‌توانند شد. گمان می‌بری ای مخاطب این‌ها را مجتمع و متّفق در امور ایشان و دلهای این‌ها پراکنده‌اند، اصلا اتّفاق ندارند. این برای آن است که این‌ها قوم بی‌عقلند، اگر عقل می‌بود همچنین نمی‌کردند، که مبتلی به این بلیات شدند، که این همه از شآمت کفر است.

---

۱. در اصل: فهمید.

۲. در اصل: فهمید.

گفت پیغمبر سپهدار غیوب　　　لا شجاعة یا فتی قبل الحروب

نیست، شجاعت ای جوان قبل جنگ‌ها، یعنی لاف زدن قبل جنگ هیچ شجاعت نیست. /۱۰۵/

وقت اندیشه دل او زخم‌جو　　　پس به یک سوزن تهی شد خیک او

خیک: مشک.

گر بزد مر اسب را آن کینه‌کش　　　آن نزد بر اسب زد بر سکسکش

سکسک: به ضمّ هر دو سین، اسبی بدخو که راه نداشته باشد و اینجا مراد، وصف بدخویی مذکور.

عاذلانشان از وغا واراندند　　　تا چنین حیز و مخنّث ماندند

وغا: جنگ است و اینجا مراد، جنگ با نفس است، یعنی عاذلان ایشان را از ریاضت، که جنگ با نفس و شیطان است، بازدارند، تا این‌ها حیز و مخنّث ماندند و این به منزلهٔ تعلیل بیت اول است.

زانکه زادوکم خبالا گفت حقّ　　　کز رفیق سست برگردان ورق

قال اللّه تعالی: «لَوْ خَرَجُوا فِیکُمْ ما زادُوکُمْ إِلاَّ خَبالاً وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَکُمْ یَبْغُونَکُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِیکُمْ سَمّاعُونَ لَهُمْ وَ اَللّهُ عَلِیمٌ بِالظّالِمِینَ» (توبه: ۴۷)؛ اگر آن منافقان خارج می‌شدند میان شما در سفر جنگ، نه زیاده کردند شما را، مگر بدی و عذر و هرآینه در می‌جستند در میان شما سخن‌چینی و افساد و می‌جستند برای شما فتنه، تا شما را در فتنه اندازند، که اخبار شما به مخالفان رسانند و وقت جنگ منهزم شده، شکست اندازند و میان شما شنیدگان قول ایشان هستند از خام عقلی، نه از نفاق و اللّه تعالی داننده است مر ظالمان را.

تو ز رعنایان مجو هین کارزار　　　تو ز طاوسان مجو صید و شکار

رعنا: به فتح زیبا و خود آراسته.

طبع طاوس است وسواست کند　　　دم زند تا از مقامت برکند

یعنی طبع طاوس است که علایق بدنیه را زیبا نماید، چنان‌که طاوس خود را زیبا می‌نماید. پس از این زیبا نمودن در وسوسه اندازد و از این وسوسه چنین غالب آید که از غذا منهزم شود.

گفتن شیطان با قریش، که به جنگ احمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم آئید، که من یاریها کنم و قبیلهٔ خود را به مدد خوانم و گریختن او در ملاقات صفّین

این قصّه در جنگ بدر واقع شده بود، که شیطان مصوّر شده به صورت سراقه نجدی آمده بود و گفته ابو جهل و صنادید قریش را، که من رفیق شما هستم و قبیلهٔ خود را که به نجدند، برای مدد

می‌طلبم، لهذا قریش بعد انهزام می‌گفتند که شکست ما سراقه کشانید[1].

چون‌که شیطان در سپه شد صد یکم   خواند افسون انّنی جار لکم

قال اللّه تعالی: «وَ إِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ وَ قالَ لا غالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النّاسِ وَ إِنِّي جارٌ لَكُمْ فَلَمّا تَراءَتِ الْفِئَتانِ نَكَصَ عَلى عَقِبَيْهِ وَ قالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرى ما لا تَرَوْنَ إِنِّي أَخافُ اللّهَ وَ اللّهُ شَدِيدُ الْعِقابِ» (انفال: ۴۸)؛ این واقعه س در جنگ بدر بود. و یاد کن آن وقتی را که زینت داد شیطان مر آن کافران را اعمال آنها را، که اعمال قبیحهٔ خود را حسنه می‌پنداشتند و گفت شیطان: نیست غالب مر شما را امروز احدی از آدمیان شما و به‌درستی که من ممد شما هستم. و این قول برای تیز کردن بود بر جنگ، پس هرگاه که شدند مقابل دو گروه، گروه مؤمنان و گروه کافران، برای قتال باز گشت شیطان بر دو عقب خود، یعنی منهزم شده، فرار کرد و گفت: به‌درستی که من بریّ هستم از شما ای کافران، به‌درستی که من می‌بینم آن را که نمی‌بینید شما ای کافران و آن ملائکه بودند که نازل شدند[2] از آسمان برای قتال با کافران.

عارف ربّانی عبد اللّه بن عبّاس فرمودند که، شیطان در قول خود: انّی اخاف اللّه، کاذب است، اصلا او را خوف اللّه نیست، اگر او را خوف و ترس می‌بود، اللّه تعالی او را ملعون نمی‌ساخت و به این غوایت نمی‌رسید.

انّ جنودا لم تروها صف زده   گشت جان او ز بیم آتشکده

شک نیست که در روز جنگ بدر ملائکه نازل شدند و شریک جنگ شدند و چون شیطان ملائکه را دید، منهزم شده فرار کرد و این مروی است به روایات صحیحه و مولوی شرکت ملائکه را در قتال به این عبارت تعبیر کردند. و آنچه که شارحان گفته‌اند که اشارت است به این آیه: «وَ أَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها» (توبه: ۲۶)، مستقیم نیست، زیرا که این آیه در حال جنگ خندق است و این قصّه که مولوی قدّس سرّه بیان می‌فرمایند، قصّهٔ جنگ بدر است. /۱۰۶/

که اخاف اللّه ما لی منه عون   اذهبوا انّی اری ما لا ترون

به‌درستی که من می‌ترسم اللّه را، نیست ما را از اللّه مدد واحدی که پناه دهد از اللّه، بروید که به‌درستی که می‌بینم آن را که نمی‌بیند شما.

---

۱. در اصل: کنانید.

۲. در اصل: شد.

گفت حارث ای سراقهٔ شکل بین   دی چرا تو می‌نگفتی این‌چنین

تعبیر سراقه برای آن است که شیطان مصوّر به صورت سراقه آمده بود، کافران او را سراقه می‌دانستند و در کتب معتبره دیده شد که ابو جهل گفت: «یا سراقه الفرار قبل الحرب» و شاید که میان حارث و شیطان اقوال مذکوره واقع شده باشد و میان ابو جهل و شیطان این اقوال واقع شده باشد.

گفت این دم من همی‌بینم حرب   گفت می‌بینی جعاشیش عرب

حرب: به فتحتین، اینجا به معنی سختی و دشواری است.

جعشوش: به معنی گدا. حاصل آنکه حارث گفت: تو در این قول: انّی اری ما لا ترون، کاذب هستی و تو نمی‌بینی مگر گدایان عرب را، مسلمین را به جعاشیش عرب تعبیر کرد، لیکن بر تو جبن غالب آمده است، لهذا فرار می‌کنی.

می‌نبینی غیر این لیک ای تو شنگ   آن زمان لاف بود این وقت خنک

شنگ: به معنی شوخ.

تا بخوردیم آن دم تو آمدیم   تو به تون رفتی و ما هیزم شدیم

تون: توده‌ای از سرکین است و شیخ افضل گفته، تون حمام است و این معنی مناسب است اینجا. و حاصل آنکه تو در امن شدی و ما را هلاک کردی.

دست خود خشمین ز دست او کشید   چون ز گفت اوش درد دل رسید

در بعض تفاسیر معتبره است که دست شیطان در دست ابو جهل بود و او دست خود را از دست ابو جهل کشید.

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند   در دو صورت خویش را بنموده‌اند

تفسیر این ابیات سابق گذشت و آنچه که ولی محمد گفته، این ابیات اشارت است به آنکه مراد در قرآن از شیطان همان سراقه است، که حارث را به جنگ آورد و خود گریخت، چرا که نفس و شیطان در حقیقت یک تن‌اند، باطل است و قابل اعتبار نیست؛ زیرا که سراقهٔ نجدی که این انسان است، او به جنگ نیامده بود و چون قریش بعد انهزام گفتند، ما را سراقه شکست داد. سراقه گفت من[1] که از جنگ شما خبر ندارم، من کجا و شما کجا و بعضی از آنها که به اسلام مشرّف

---

۱. در اصل: ما.

شدند، می‌فرمودند که بعد اسلام دانستیم[1] که آن، سراقهٔ نجدی نبود، آن شیطان بود و معنی یک تن بودن نفس و شیطان گذشت و این منافات با آن ندارد که شیطان مصوّر شده، به صورت سراقه آمده و حقّ همین است که شیطان در این عالم به صورت سراقه آمد[و]وعدهٔ باطل کرد، کفار قریش را به جنگ تیز ساخت و در این شبهه نیست و ملائک نیز مصوّر شده، شریک مسلمان شدند، چون شیطان ملائکه را دید فرار کرد، از ترس و بیم جنگ ملائکه.

نام پنهان گشتن دیو از نفوس　　　و اندر آن سوراخ رفتن شد خنوس

که خنوسش چون خنوس قنفذ است　　　چون سر قنفذ ورا آمد شد است

خنس و خنوس به ضمّ، سر در خود کشیدن و اخنوس، جانوری که در سوراخ ماند مثل مار و غیره و خنوس به فتح، مخفّف او است و ظاهر آن است که در این بیت به این معنی است و در بیت ثانی به معنی مصدر است.

که خدا آن دیو را خنّاس خواند　　　که سر آن خارپشتک را بماند

قال اللّه تعالی: «مِنْ شَرِّ ٱلْوَسْواسِ ٱلْخَنّاسِ ٱلَّذِی یوَسْوِسُ فِی صُدُورِ ٱلنّاسِ» (ناس: ٤ ـ ٥)، وسواس مصدر است، اینجا اطلاق کرده شد بر شیطان یا برای مبالغهٔ انداختن او در وسواس و یا به معنی اسم فاعل و توصیف به خنّاس به جهت آنکه گوشه می‌گیرد از قلب، وقتی که اللّه را یاد کند و می‌تواند که به جهت آن باشد که او از این راه به قلب رفته، مانع آید از قصد و این وجه مناسب مقام است. و ترجمهٔ آیت آن است که: پناه می‌خواهم از شرّ شیطانی که خنّاس است، چنین خنّاس که وسوسه می‌اندازد در سینه‌های آدمیان.

زان عوان مقتضی که شهوت است　　　دل اسیر حرص و آز و آفت است

عوان: به تشدید، به معنی سرهنگ. برای شعر مخفّف گشته.

در خبر بشنو تو این پند نکو　　　بین جنبیکم لکم أعدی عدوّ

و در حدیث شریف واقع است: «اعدی عدوّک نفسک الّتی بین جنبیک»[2]؛ دشمن‌ترین دشمنان، نفس را است، چنین نفس که میان دو جنب توست. یعنی درون تو است و این دشمن‌ترین برای آن بود که وی محبوب انسان است. پس بدی وی گوارا است. او دشمنی او را دوستی می‌پندارد

۱. در اصل: دانستم.

۲. بیهقی احمد بن حسین، الزهد الکبیر: ص ۱۵۷؛ ورام، مسعود بن عیسی. مجموعه ورام: ج۱، ص ۵۹.

و دشمنی او به صورت دوستی می‌نماید و برای آنکه از دشمنی جمله دشمنان می‌خیزد و برای آنکه دشمنی وی مبالغت او است به رسیدن به کمال، به خلاف دشمنی دیگران. و دشمنی وی آن است که ضرر عقبی می‌خواهد و دشمنان دیگر ضرر دنیا و برای اینکه مصالحه با او موجب زیادهٔ دشمنی می‌شود به خلاف دشمنان دیگر، که اگر بر خواهش آنها روند دشمنی برخیزد و آنها دوست شوند.

طمطراق این عدو مشنو گریز　　　کاو چو ابلیس است در لجّ و ستیز

طمطراق این: تکلّف با کرّ و فرّ و خودنمایی. و لجّ از لجاجت است و ستیز و خصومت.

آدمی را خر نماید ساعتی　　　آدمی سازد خری را ز آیتی

زایتی: کنایه از فسون است.

کار سحر این است کاو دم می‌زند　　　هر نفس قلب حقایق می‌کند

قلب حقایق یا بر معنی خود است، پس این تعمیم است بعد تخصیص گردانیدن آدمی را خر و خر را آدمی و لیکن این قلب حقایق در حسّ است، نه در واقع، چنانکه شیخ اکبر به آن تصریح کرده و اگر در واقع باشد، پس معجزه یا کرامت باشد. چنانکه قلب عصا به مار، که بر ید موسی (علیه السّلام) ظهور یافت و شدن سنگ لعل، چنانکه شیخ ابو القاسم قشیری بید سنگ را داد و لعل می‌باشد. و یا مراد از قلب حقایق، قلب کیفیات دل باشد، چنانکه سعادت و شقاوت مبدّل گردد. پس این بیت برای افادهٔ حکم جدید است، که در بیت بالا نبود.

این‌چنین ساحر درون توست سر　　　انّ فی الوسواس سحرا مستمرّ

به‌درستی که در وسواس سحر مستمرّ است. مراد از وسواس، معنی مصدری و یا شیطان مراد است، که اطلاق وسواس بر شیطان نیز می‌آید.

گفت او سحر است و ویرانیّ تو　　　گفت من سحر است و دفع سحر او

ضمیر او راجع سوی شیطان است، یعنی قول شیطان سحر است و ویرانی است در حقّ تو و قول من چنین سحر است، که واقع سحر شیطان است.

گفت پیغمبر که انّ فی البیان　　　سحرا و حقّ گفت آن خوش‌پهلوان

در حدیث شریف واقع است: «انّ من البیان لسحرا»[۱]؛ به درستی که بعض بیان سحر است، که دل را می‌برد، چنانکه سحر می‌برد. و مراد در حدیث کمال فصاحت است، که شأن وقوع این

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۹، ص ۱٤۸؛ ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه: ج٤، ص ۳۷۹.

حدیث آن است که، دو کس آمدند و کلام کردند، به وجهی که سامعان خوش شدند. پس آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود: «انّ من البیان لسحرا»[۱]، مولوی قدّس سرّه آن را بر بیان اولیاء حمل کردند و این به لسان اشارت است.

مکر کردن عاذلان پند را، بر آن مهمان مسجد مهمان‌کش /۱۰۷/

که بیاسایند او را ظالمی بر بهانهٔ مسجد او بد سالمی

شیخ ولی محمد گفته که بیاسا، به یاء تحتانیه به معنی قتل کردن و این بیت مربوط به بالای خود است، یعنی اگر دشمنی از دشمنی بگوید، که او را ظالمی کشته است و بهانه بر مسجد نهاده. شیخ افضل بتاسانید به تای فوقانیه، یعنی ترسانید و بی‌قرار گردانید.

جواب گفتن مهمان، ایشان را و مثل آوردن به دفع حارث گشت به بانگ دف از کشت اشتری را، که کوس محمودی بر پشت او زدندی

با سپاهی همچو استاره اثیر انبه و فیروز و صفدر ملک گیر

اثیر: فلک یعنی ستارهٔ فلک.

پیش او چه بود تبوراک تو طفل که کشد او طبل سلطان بیست کفل

تبوراک: شیخ افضل گفته به فتح فوقانیه و به واو معروف است، تبوراک، طبلک صغیر، مزارعان می‌زنند برای رفع طیور از زراعت. شیخ عبد اللّطیف و شیخ افضل گفته‌اند که در بعض فرهنگ‌ها دیده شده که تبوراک دو چوبی است که مزارعان یکی را بر دیگری زنند، تا مرغان از آواز او گریزند. و کفل، هم چند این تبوراک و نیز به معنی قدر، یک ستور طاقت برداشت آن برندارد و این معنی نیز می‌تواند شد.

عاشقم من کشته و قربان لا جان من نوبتگه طبل بلا

یعنی کشته هستم و قربان عدم هستم، یعنی برای قربان عدم شدم، نه مذبوح که بعد ذبح جسم باقی می‌ماند. و در بعض نسخ واقع شده، که عاشقم من کشته قربان ولا – پس قربان مضاف است سوی ولا، یعنی و قربان دوستی و احتمال دارد که کشته مضاف باشد سوی قربان و واو در ولا عاطفه باشد. پس معنی آن باشد که کشته و قربان هستم، و لا هستم یعنی عدم هستم.

۱. همان.

من چو اسماعیلیانم بی‌حذر بل چو اسماعیل آزادم ز سر

یعنی من قربان شده‌ام چون اسماعیل علیه السّلام، که قربان شده بود بر قول مشهور و آنچه به تحقیق است، سابق گفته شده و خواهم گفت.

گفت پیغمبر که جاد فی السّلف بالعطیة من تیقّن بالخلف

در حدیث شریف واقع است: «جاد فی السّلف من تیقّن بالخلف»[1][2]؛ جود می‌کند در دادن قرض، آن کس که یقین کرد به خلف و به لسان اشارت نمی‌تواند که از سلف افناء خود در حقّ، مراد باشد و به خلف، بقا به حقّ. و ظاهر آن است که مراد، اتیان اعمال صالحات به تیقّن یافتن عوض در دار آخرت.

گرم زان ماندەست با او کاو ندید کاله‌های خویش را رنج و مزید

یعنی گرم به کالای دیگر زان مانده است، که کالای خود را رنج ندیده و کالای دیگری را رنج دیده. پس کالای خود داده، کالای می‌گیرد.

تا به از جان نیست جان باشد عزیز چون به آمد نام جان شد چیز لیز

لیز: تابع است به معنی اندک و کمتر و معنی مجموع بضاعت مزجاتست.

مال و تن برفند ریزان فنا حقّ خریدارش که اللّه اشتری

از اینجا نیز لسان مهمان است و مصراع ثانی اشاره است به این آیه: «إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِینَ أَنفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱)؛ به‌درستی که اللّه تعالی خرید کرده است از مؤمنان، انفس ایشان و اموال ایشان، به آنکه ایشان را جنّت است، که نفس خود را در صرف غزا و مال را در غزا [و] دیگر امور خیر صرف کردند، عوض آن جنّت است و به لسان اشارت می‌تواند شد که مراد آن باشد که اموال و انفس را ملک حقّ دانند و خود به عبدیت برآیند. پس ایشان را جنّت مشاهده است.

برفها زان از ثمن اولاستت که تو در شکی یقینی نیستت

مراد از ثمن، جنّت است و حاصل آنکه این تن و مال نزد تو، از آن اولی است از جنّت، که تو را شک است در آن و تعین نیست.

این عجب ظنّی است در تو ای مهین که نمی‌پرّد به بستان یقین

---

۱. در اصل: بخلف.

۲. کلاباذی، محمد بن ابراهیم. بحر الفوائد: ص ۱۵۹؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول: ص ۲۲۱، با اختلاف.

از اینجا مقولهٔ مولوی است به لسان خود. و حاصل آنکه شأن ظنّ آن است که قوی گشته، به تدریج به درجهٔ یقین می‌رسد و این ظنّ تو عجب است، که این ظنّ تو قوی نمی‌گردد و به یقین نمی‌رسد.

زانکه هست اندر طریق ای مفتتن علم کمتر از یقین و فوق ظنّ

علم جویای یقین باشد بدان وان یقین جویای دید است او عیان

مفتتن: امتحان کرده شده. بدانکه ظنّ عبارت است از رجحان طرفی بر نقیض او نزد عقل. و عقل و علم عبارت از اعتقاد جازم مطابق واقع. و یقین مبنی از ثبات است و آن علم ثابت، که زوال را در آن راه نباشد، به وجهی نه زائل شود به تشکیک و غیر آن. و عیان مشاهد است و به آن اطمینان کلّی حاصل شود. پس علم، فوق ظنّ است و یقین، فوق علم و عیان، فوق یقین.

اندر الهاکم بخوان این را کنون از پس کلاّ پس لو تعلمون

قال اللّه تعالی: «أَلْهاكُمُ اَلتَّكاثُرُ * حَتّٰى زُرْتُمُ اَلْمَقابِرَ» (تکاثر: ۱-۲)؛ در لهو انداخت شما را تکاثر مال و تفاخر به آن، تا اینکه زیارت کردید قبرها را، یعنی بر این لهو مستمرّه بودید. «كَلاّٰ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلاّٰ سَوْفَ تَعْلَمُونَ» (تکاثر: ۳-۴)؛ حقّا که قریب است که خواهید دانست بعد مرگ، بعد آن جفا البتّه خواهید دانست روز حشر و یا آنکه ثانی تأکید اوّل باشد، لیکن «ثم» مؤید اول است: «كَلاّٰ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اَلْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ اَلْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ اَلْيَقِينِ ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ اَلنَّعِيمِ» (تکاثر: ۵-۸)؛ حقّا اگر می‌دانستید به علم یقین که خواهید دید، جحیم را بعد آن خواهید دید به عین الیقین. بعد آن پرسیده شوید از نعمت‌های دنیا، هرآینه باز می‌ماندید از این تکاثر. پس این آیه دلالت دارد بر آنکه عین الیقین بعد علم الیقین است. /۱۰۸/

از گمان و از یقین بالاترم وز ملامت برنمی‌گردد سرم

از اینجا بر لسان مهمان است و حاصل آنکه به مشاهده رسیده‌ام و از ظنّ و یقین بالاترم.

مرزبان را داد صد افسونگری و آنکه کان را داد زرّ جعفری

مراد از زر جعفری، زر خالص و یا زری که کیمیاگر تیار کرده بود، لیکن بودن او در کان نمی‌تواند شد. پس مراد مثل آن باشد و یا از کان، علم کیمیا مراد باشد به طریق مجاز.

چون در زرّادخانه باز شد غمزه‌های چشم تیرانداز شد

زرّادخانه: سلاح‌خانه را گویند و باز شدن در زرّادخانه، کنایه است از ظهور حسن محبوب و عشق کامل شدن.

عاشق آنم که هزاران آن اوست　　　عقل و جان جاندار یک مرجان اوست

مراد از مرجان، لب معشوق است، که از آن فرمان و حکم واقع شده.

من نلافم ور بلافم همچو آب　　　نیست در آتش‌کشی‌ام اضطراب

چون از کلام، تفاخر متوهّم می‌شود و دفع آن می‌کند، اگر لاف زنم و یا نزنم من همانم که هستم و در آتش‌کشی من اضطراب نیست اصلا، که من آتش شهوت و آتش فراق می‌کشم.

چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست　　　چون نباشم سخت‌رو پشت من اوست

یعنی چگونه دزدی کنم و اخفا کنم مال خود را و اخفا برای آن می‌باشد که کسی بر آن مطّلع شده مگیرد و حفیظ مخزن من حقّ است. پس مخزن من لازوال است، کسی از من گرفتن نمی‌تواند و خلاصه آنکه، لاف مرا زیان ندارد، که در لاف زیان است، مگر آن‌کس را که حال وی از او به سبب لاف می‌رود و این در من نمی‌تواند شد، که من در حفظ حقّ هستم.

کلّکم راع نبی چون راعی است　　　خلق مانند رمه او ساعی است

در صحیحین مروی است که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم فرمود: «کلّکم راع و کلّکم مسئول عن رعیته و المرء راع علی عیاله و [هو] مسئول عنهم[۱] و المرأة راعیة[۲] علی بیت زوجها و ولده و هی مسئولة عنهم و عبد الرجل علی مال سیده و هو مسئول عنه الا کلّکم راع و کلّکم مسئول»[۳]؛ جمیع شما نگهبان و مؤتمن است و آن راعی مسئول است از رعیت خود، که حفظ رعیت بر او لازم است و رجل راعی است بر عیال خود و مسئول است از عیال، که حقّ عیال وفا کرده است یا نه و زن راعی است بر خانهٔ زوج خود و ولد زوج خود و زن سؤال کرده شود از خانه و ولد، که ایفای حقّ آنچه کرد و بندهٔ رجل راعی است بر مال سید خود و عبد، مسئول است از مال سید، که اصلاح آن کرده است. آگاه باشید که هریک از شما راعی است و هریک از شما مسئول است. و مقصود آن است که چون هرکس راعی است، پس نبیّ نیز راعی امّت خود است.

هرچه آسان یافتی آسان دهی　　　درد مشکل‌یاب[٤] را بر جان نهی

---

۱. در اصل: عنه.

۲. در اصل: راعیته.

۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ٤، ص ۳٤ و ص ۲۹۸ و ج ۱۱، ص ۳٤؛ ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی: ج۱، ص ۱۲۹، با اختلاف.

٤. در اصل: مشکلیات.

لفظ درد مضاف است و مشکل‌یاب[1] مضاف الیه، یعنی درد چیزی که به اشکال یافت آن حاصل آید. /۱۰۹/

من خلیلم تو پسر پیش بچک　　　سر بنه انّی ارانی اذبحک

بچک به کسر اول و فتح ثالث به معنی کار و لفظ ترکی رومی است. قال اللّه تعالی: «فَبَشَّرْناهُ بِغُلامٍ حَلِیمٍ فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ اَلسَّعْی قالَ یا بُنَی إِنِّی أَری فِی اَلْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُک فَانْظُرْ ما ذا تَری قالَ یا أَبَتِ اِفْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اَللّهُ مِنَ اَلصّابِرِینَ» (صافات: ۱۰۱)؛ پس بشارت دادیم آن ابراهیم علیه السّلام را به غلام حلیم، که یک غلام پیدا شود که موصوف به حلم است، پس هرگاه که رسید مشی را به او، گفت ابراهیم علیه السّلام ای پسر من بینم در خواب آن را که ذبح می‌کنم تو را، پس نظر و تأمّل کن چه می‌بینی تو در آن، گفت آن پسر ای پدر بکن آنچه مأمور شوی به آن، که ذبح است، که خواهی یافت مرا ان شاء الله تعالی از صابران در کشته شدن در راه حق.

و در این رؤیا امر به ذبح ولد نبود، بلکه امر به ذبح کبش بود، که به صورت ولد به[2] ابراهیم علیه السّلام نمود شده و رؤیای او معتبر بود و ابراهیم علیه السّلام را در آن خطا افتاد و اگر رؤیا معبّر نمی‌بود، پس ولد مذبوح می‌گشت، که دیده بود مذبوح شدن ولد و قبول این ذبح خود به جهت آن بود که اتباع رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم واجب است، اگرچه او به اجتهاد فرماید و خطا کند در اجتهاد و مقصود، ابتلای ابراهیم علیه السّلام بود و این ابتلاء حاصل شد. پس اللّه تعالی فرمود: «یا إِبْراهِیمُ قَدْ صَدَّقْتَ اَلرُّؤْیا» (صافات: ۱۰۴– ۱۰۵)؛ ای ابراهیم تو تصدیق کردی رؤیای خود را و نفرمود صدّقت فی الرّؤیا: صادق شدی در رؤیا. اللّه تعالی اعلام فرمود تعبیر آن رویا و کبش فرستاد و این را اللّه تعالی فدا نام نهاد به حسب ظنّ ابراهیم (علیه السّلام) ورنه ذبح کبش اصل واجب و مأمور به بود، کذا حقّق الشّیخ الاکبر قدّس سرّه فی الفصّ الاسحاقی من فصوص الحکم.

و نیز باید دانست که مولوی قدّس سرّه پسر ذبیح را می‌گویند، که اسماعیل (علیه السّلام). این است مشهور میان علمای ظاهر و حقّ آن است که او اسحاق (علیه السّلام) است، چنانکه شیخ اکبر قدّس سرّه بر آن نصّ فرمودند، چنانکه سابق در دفتر اول و دوم گفته شد و قول شیخ اکبر قدّس

---

۱. در اصل: مشکلیات.

۲. در اصل: ما.

سرّه به کشف است. پس همان صحیح است و این است منقول از امیر المؤمنین علی کرّم اللّه وجهه و وجوه آله الکرام.

و عبد اللّه بن مسعود از عبد اللّه بن عبّاس دو روایت است و اینجا نبذی از کلام گفته می‌آید، که استدلال باشد بر بودن ذبیح اسحاق علیه السّلام، که علمای ظواهر را از آن نفرت است، اگرچه ایشان را قطع نیست به بودن اسماعیل و با وجود آن از انکار آن نفرت دارند. پس بشنو که ظاهر از آیه آن است که ذبح اسحاق (علیه السّلام) باشند، که آیه نصّ است بر آنکه ذبیح، ولد مبشر به است و در سورهٔ حجر مذکور است که این بشارت را آورده بودند آن ملائک، که برای قوم لوط آمده بودند. قال اللّه تعالی: «قالُوا لا تَوْجَلْ إِنّا نُبَشِّرُکَ بِغُلامٍ عَلِیمٍ * قالَ أَبَشَّرْتُمُونِی عَلی أَنْ مَسَّنِیَ اَلْکِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ * قالُوا بَشَّرْناکَ بِالْحَقِّ فَلا تَکُنْ مِنَ اَلْقانِطِینَ» (حجر: ۵۳- ۵۵)؛ گفتند آن ملائکه، مترس از ما، به‌درستی که ما بشارت می‌دهیم تو را به غلام علیم، که در حال صبا علیم است. گفت ابراهیم: آیا بشارت دادید ما را بر آنکه رسیده است ما را کبر سنّ. به چه چیز بشارت می‌دهید؟ این کلام به جهت تعجّب بود، نه به جهت شک. گفتند ملائکه: بشارت دادیم[1] تو را به حقّ، پس مشو از ناامیدان.

و در سورهٔ ذاریات نیز واقع شده: «وَ بَشَّرُوهُ بِغُلامٍ عَلِیمٍ» (ذاریات: ۲۸)؛ و بشارت دادند آن ملائک به غلام علیم. پس ظاهر آن است که این بشارت، همان بشارت آوردهٔ ملائکه است، که برای اهلاک قوم لوط آمده بودند و در قرآن، دیگر بشارت ولد دیگر مذکور نیست و در سورهٔ هود تصریح به آنکه آن مبشّر به اسحاق است: «فَبَشَّرْناها بِإِسْحاقَ» (هود: ۷۱)؛ پس بشارت دادیم زن ابراهیم (علیه السّلام) را به اسحاق. و آن ملائکه بشارت به ابراهیم (علیه السّلام) دادند و نیز زن ابراهیم را پس لاجرم که ذبیح، اسحاق باشد، که او ولد مبشّر به است.

اگر سائل گوید که بعد این قصّه وارد است: «وَ بَشَّرْناهُ بِإِسْحاقَ نَبِیا مِنَ اَلصّالِحِینَ» (صافات: ۱۱۲)، پس بشارت به اسحاق غیر بشارت به غلام حلیم باشد که این بشارت بعد قصه ذبح است. گویم در جواب همین است که حیرت داده است علمای ظاهر را به بودن ذبیح اسماعیل است، با وجود آنکه «و بشّرناه باسحاق نبیا منّ الصالحین» معطوف به واو است، پس بعدیت این بشارت در قصّه چگونه لازم آید، بلکه جائز است که بیان آن بشارت باشد، که آنجا تعین مبشّر به نبود. پس تعین فرمود این احتمال است و حقّ آن است که این اشارت دیگر است.

---

۱. در اصل: دادم.

لیکن باید دانست که شیخ عبد القادر، که امام عرب است، گفته که وقتی‌که قید می‌باشد در کلام، پس محض افادهٔ آن قید باشد و اینجا بشارت به اسحاق مقید است به بودن او نبیّ از صالحان. پس مقصود بشارت به نبوّت است و بشارت که سابق مذکور بود در قول او سبحانه: «فَبَشَّرْناهُ بِغُلامٍ حَلِيمٍ» (صافات: ۱۰۱)، آن بشارت به وجود او بود، یا صفت حلم و این بشارت، بشارت به نبیّ بودن او است. پس بشارت نبوّت بعد قصّهٔ ذبح است، که اگر از سابق می‌بود، اقدام بر ذبح او نمی‌کردند. چه، می‌دانستند که نبوّت او مقدّر است، چگونه مذبوح باشد و آنچه که ابو العلا ابو عمرو استدلال کرد بر اصمعی برای بودن ذبیح، اسماعیل، که اسحاق در مکه، کجا بودند، در مکه مگر اسماعیل که بیت را بنا کرد با پدر خود دلیل بر کمال غفلت او است، زیرا که از کلام او مستفاد می‌شود که اسماعیل مذبوح شده بود وقت بنای بیت و یا بعد آن و این نمی‌تواند شد که ذبح ولد در وقت صبی بود، چنانکه ناطق است قول او سبحانه: «فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْيَ» (صافات: ۱۰۲)، بلکه این مؤید است به بودن ذبیح، اسحاق (علیه السّلام) زیرا که از قصّه بنای بیت که در صحیح بخاری از ابن عباس منقول است معلوم می‌شود که فی ما بین ابراهیم و اسماعیل علیهما السّلام ملاقات نشده بود، مگر بعد مأمور شدن بنای بیت. پس اسماعیل چگونه ذبیح باشد در وقت صبا و آنکه گفته که اسحاق کجا بود در مکه، حکم به رجم به غیب است، که جائز است که اسحاق را در وقت صبا همراه آورده باشد و اسحاق (علیه السّلام) اصغر بود در سنّ از اسماعیل علیه السّلام.

و بعضی از علما دلیل می‌آرند به این حدیث: «انا ابن الذّبیحین»[۱]؛ من ابن دو ذبیحم، یکی پدر او عبد اللّه، که عبد المطلّب نذر به ذبح او کرده بود، پس در فدای او صد شتر ذبح کرد و دیگری در اجداد او باشد و از اجداد آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم نبود مگر اسماعیل علیه السّلام، پس او ذبیح باشد. و جواب از این استدلال آن است که این حدیث صحیح است نزد محدّثان.

قسطلاتی گفته، بعد از تسلیم صحّت آن، منافی بودن ذبیح، اسحاق علیه السّلام نیست، که عرب، عم را به اب تعبیر می‌کنند. پس تعبیر اسحاق به جدّ صحیح است، و اللّه اعلم.

از صفاتش رسته‌ای و اللّه نخست — در صفاتش باز رو چالاک و چست
ز ابر و خورشید و ز گردون آمدی — پس شدی صاف و ز گردون بر شدی

---

۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن: ج ۱۹، ص ۹۸، با اختلاف؛ قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی: ج۲، ص ۲۲۶.

یعنی ابتدای پیدایش تو از صفات حقّ است، که هر موجود مظهر اسمی از اسماء است و مظهر صفتی از صفات است. الحال نیز در صفات آورد که جز انسان شود و در انسان اتّصاف به همهٔ صفات است. پس تو هم در ضمن متّصف به صفات شوی و در بیت تالی می‌فرمایند که ابتدا خلقت تو از ابر و گردون و خورشید و این‌ها مظهر بعض صفات‌اند. الحال که چون جزو انسان شوی، از صفات گردون بالا روی، که انسان را علوّ است بر همهٔ کائنات.

تمثیل صابر شدن مؤمن، چون بر سرّ بلا واقف شد

تو در این جوشش چو معمار منی   کفچلیزم زن که بس خوش می‌زنی

کفچلیز: کفچه که در آن سوراخ باشد که طبّاخان و حلوانیان از آن کف آب گوشت و کف شیره بر می‌آرند.

همچو پیلم بر سر زن زخم و داغ   تا نبینم خواب هندوستان و باغ

یعنی چنانکه پیل را که هندوستان به خواب دیده، مست می‌شود، داغ می‌دهند تا مستی او رفع شود و باز هندوستان را به خواب نبیند، همچنین انسان را باید که صبر کند بر مصیبت، تا نفس او کشته شود و غفلت به او عارض نشود و هندوستان را که دنیا است و عالم طبیعت است، یاد نکند، که دنیا و عالم طبیعت را وطن خود گردانیده است برای لذّات شهوانیه[1] و در این کلام اشارت است که آنچه از دنیا دیده می‌شود، خواب است، از دیدن این خواب شخص مست می‌شود و از حقّ غافل می‌ماند.

زانکه انسان در غنا طاغی شود   همچو پیل خواب‌بین یاغی شود

قال اللّه تعالی: «کلاّ إنَّ اَلْإنسانَ لَیطْغی * أنْ رَآهُ اِسْتَغْنی * إنَّ إلی رَبّک اَلرُّجْعی» (علق: ۶-۸) حقّا که انسان طغیان می‌کند، برای اینکه دیده است خود را مستغنی شده است به مال. به درستی که سوی ربّ تو ای محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم رجوع است، آن زمان داند که او فقیر است و مال به کار او نیاید.

عذر گفتن کدبانو با نخود و حکمت در جوش داشتن او

چون بپوشیدم جهاز آذری   پس پذیرا گشتم و اندر خوری

---

۱. در اصل: شهوائیه.

جهاز: آن را که همراه مرده کنند و یا همراه دختر بعد نکاح و اینجا مراد اوّل است و از آتش یعنی جهاز آتشی پوشیدم، که در آتش دیگ و معده جوشیدم. /۱۱۰/

چون شدی تو روح پس بار دگر　　　جوش دیگر کن ز حیوانی گذر

مناسب مصراع ثانی آن است که مراد باشد از روح، روح حیوانی، که به قول اطبّاء، آن بخار لطیف است.

زانکه از قرآن بسی گمره شدند　　　زان رسن قومی درون چه شدند

قال اللّه تعالی: «یضِلُّ بِهِ کثِیراً وَ یهْدِی بِهِ کثِیراً» (بقره: ۲۶)؛ اللّه تعالی در ضلالت می‌اندازد به این قرآن، کثیر را و هدایت می‌کند به این قرآن کثیر را، که اضلال به سبب قرآن می‌کند از شآمت ضالّ است، که قرآن را چنان‌که باید نگرفت و الاّ نه، قرآن سراسر هدایت است.

باقی قصّهٔ مهمان آن مسجد مهمان‌کش و ثبات و صدق او

گر شدید اندر نصیحت جبرئیل　　　می‌نخواند غوث در آتش خلیل

در بعض تفاسیر واقع است که چون کافران خواستند که ابراهیم علیه السّلام را در آتش اندازد، جبرئیل علیه السّلام آمده گفت: هل لک حاجة: آیا هست تو را حاجت؟ ابراهیم علیه السّلام فرمود: امّا الیک فلا: امّا حاجت سوی تو نیست.

جان حیوانی فزاید از علف　　　آتشی بود و چو هیزم شد تلف

یاء در آتشی، یاء فارسیه است برای تنکیر روح حیوانی و علف را به آتش و هیزم مشبّه ساخته، چنان‌که آتش از هیزم زیاده می‌شود. همچنین روح حیوانی از علوفه زیاده می‌شود و چون آتش را هیزم نرسد، آتش فنا می‌گردد. همچنین روح حیوانی از نرسیدن غذای علوفه تلف می‌شود.

و میر نور اللّه، آتشی با یاء عربی خوانده و حاصل برآورده که روح حیوانی از آتش متولّد شده و مقصود آن است که، از عناصر متولّد است و ذکر آتش، ذکر یک عنصر است به جهت قوّت تأثیر او،[و]تقریر اول اوجه است.

عین آتش در اثیر آمد یقین　　　پرتو سایه وی است اندر زمین

یعنی عین آتش در فلک است و سطح محدّب آتش مماس سطح مقعّر فلک، که سطح مقعّر فلک مکان نار است. پس ظرفیت فلک مر نار را صحیح است.

ذکر بر اندیشیدن قاصر فهمان و طاعنان

خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی　　　بهر محجوبان مثال معنوی

بیت حکیم غزنوی این است:

عجب نبود که از قرآن نصیبی نیست جز نقشی　　　که از خورشید جز گرمی نیابد نفس نابینا.

خربطی ناگاه از خرخانه‌ای　　　سر برون آورد چون طعّانه‌ای

شیخ افضل گفته که خربت، قاز را گویند و قاز چون مشهور به حماقت و بلاهت است، معروف و مشهور است مردم احمق را و خربت گویند و آنچه که خربط به طای حطّی خوانند غلط است، که این لغت عربی نیست و طاء در فارسی نیامده، انتهی. و طعّانه مبالغهٔ طعن است.

که اساطیر است و افسانهٔ نژند　　　نیست تعمیقی و تحقیقی بلند

نژند اینجا به معنی پشت است. چنین گفته شیخ عبد اللّطیف و این مضمون این آیه است «قالوا..... إِنْ هذا إِلاّ أَساطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ» (انعام: ۳۱) گفتند کافران، نیست این قرار مگر اساطیر پیشین. اساطیر جمع اسطوره، یعنی سطر کردهٔ پیشیانه، که افسانه‌ها هستند.

ذکر بلقیس و سلیمان و سبا　　　ذکر داود و زبور و اوریا

اوریا مردی بود در زمان داود علیه السّلام که مخطوبهٔ او را داود علیه السّلام در نکاح خود آورده بود و آنچه مورّخان گویند، که داود علیه السّلام اوریا را برای غزا فرستاد، تا کشته شود و خود از زوجهٔ او نکاح کند، غلط محض است و شأن داود علیه السّلام از آن معصوم است. /۱۱۱/

ذکر عیسی و عروجش بر سما　　　ذکر ذو القرنین و خضر و ارمیا

ذو القرنین، پادشاه کلان بود، که سلطنت شرق و غرب یافته بود و سدّ یأجوج، بنا کردهٔ او است. در نبوّت او خلاف است و بر ولایت او اتّفاق است و ارمیا نبیّ بود از انبیای بنی اسرائیل، که او طالوت را پادشاه کرده، بر جالوت غزا کرده بود.

ذکر فضل احمد و خلق عظیم　　　که قمر از معجزاتش شد دونیم

مصرع اول اشاره است به این آیه: «إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ٤)؛ به‌درستی که تو ای محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم، بر خلق عظیم هستی و مصراع ثانی اشارت است به این آیه: «اِقْتَرَبَتِ ٱلسّاعَةُ وَ اِنْشَقَّ ٱلْقَمَرُ» (قمر: ۱)؛ قریب شد قیامت و منشقّ شد قمر.

گفت گر آسان نماید این به تو　　　این چنین آسان یکی سوره بگو

اشارت است به این آیه: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» (بقره: ۲۳)؛ پس بیارید یک سورت مثل آن.

جنّیان و انسیان و اهل کار　　　گو یکی آیت از این آسان بیار

اشارت است به این آیه: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلی أَنْ يأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرا» (اسراء: ۸۸)؛ بگو ای محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم هرآینه اگر جمع شوند تمام آدمیان و جنّ، بر اینکه آرند مثل این قرآن، نخواهند آورد مثل آن. یعنی طاقت و قدرت ندارند بر آن، اگرچه باشند بعض آنها مددکار مر بعض را. بدانکه مشهور آن است که اعجاز قرآن به اعتبار فصاحت و بلاغت است، که در بلاغت به آن مرتبه رسیده است که کسی طاقت اتیان مثل آن ندارد. لیکن حقّ، آن است که بلی بلاغت قرآن به آن مرتبه است، که طاقت بشریت عاجز است از اتیان مثل آن، لیکن با این مشتمل بر چنین اسرار است، که علم به آن اسرار در حیطه بشر نیست، علم آن نیست مگر به اعلام حقّ سبحانه.

پس اعجاز قرآن به این هر دو است، لیکن ثانی نمی‌تواند ادراک کرد، مگر کسی که آن اسرار از قرآن بفهمد و نیز در قرآن یک شیرینی است، که در کلام غیر نیست، که نزد هر خاصّ و عام به آن شیرینی متمیز است از کلام غیر. غرض که اعجاز قرآن به وجوه شتّی است، که هر وجه از آن کافی است در اعجاز تفسیر این حدیث: «انّ للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا الی سبعة ابطن»[1]، و فی روایة: «الی سبعین بطنا»؛ به درستی که قرآن را ظهر است، که عارف به لغت آن را فهمد و مجتهد از آن احکام برمی‌آرد و اتباع این ظهر و عمل بر مقتضی آن فرض است و مر قرآن را بطن است و آن اسرارند که عارفان می‌فهمند و مر بطن را بطن دیگر است، تا هفت بطنها و این اسرارند و انکشاف بطن حاصل نمی‌تواند شد، مگر کسی را که عامل به ظهر است، بر وجه کمال.

.....[2] /۱۱۲/

تفسیر قوله تعالی: يا جِبالُ أَوِّبِی مَعَهُ وَ الطَّيرَ

ای کوهها رجوع کن با داود علیه السّلام در راه او و کلام او و ای طائر رجوع کنید و تحقیق معنی این آیه گذشته.

همنشینان نشنوند او بشنود　　　ای خنک جان کاو به غیبش بگرود

---

۱. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی: ج٤، ص ۱۰۷.

۲. در اصل: + تشبیه اولیاء و کلام اولیاء به عصای موسی و فسون عیسی علیهم السلام.

اشارت است به این آیه: «یؤْمِنُونَ بِالْغَیبِ» (بقره: ۳)؛ متّقیان چنین‌اند، که ایمان به غیب آرند.

جواب طعنه‌زنندهٔ مثنوی بر قصور فهم خود

ای سگ طاعن تو عوعو می‌کنی　　　طعن قرآن را برون شو می‌کنی

چون سابق گفته بودند که طعن بر مثنوی به جهت آن بود که مثنوی مشتمل بر اخبار و قصص است، نه بر اسرار و حقایق و مثل این طعن بر قرآن می‌گیرند، پس منتقل شده از طاعن. مثنوی متوجّه شد بر طاعن بر قرآن و او را خطاب کرده، می‌فرماید که ای سگ طاعن قرآن، تو عوعو می‌کنی و تو طعن قرآن را برون شو[1] می‌کنی، یعنی گریزگاه مقرّر می‌کنی، که از این طعن به سلامت روی، نه اینکه این آن شیر است که از وی خلاص نیست و ایمان سالم نخواهد ماند و یا طعن به معنی ضرب سنان باشد، یعنی از ضرب سنان قرآن گریزگاه می‌خواهی و این معنی طعن در قاموس و غیره مسطور است. پس آنچه که ولی محمد گفته، که در معنی طعن خطا کرده، غلط است.

و محمد رضا در توجیه دیگر مخاطب، طاعن مثنوی را گردانیده و لفظ قرآن را در مصراع ثانی مفعول گردانیده، حاصل برآورده که ای سگ طاعن مثنوی، تو طعن بر مثنوی می‌زنی و این طعن را برای قرآن گریزگاه می‌کنی و می‌گویی که این طعن قرآن نیست و حال آن است که این طعن، طعن قرآن است، که مثنوی مشتمل است بر تفسیر آیات قرآنیه و این توجیه نیز وجاهت دارد، به جهت مطابقت عنوان و صریح جواب طاعن مثنوی می‌شود و بر این توجیه، از بیت تالی انتقال است به سوی طاعن قرآن.

و آنچه که ولی محمد گفته، که تمام مثنوی، قرآن فارسی است و طاعنش طاعن قرآن است. پس این تقریر محمد رضا صحیح نیست، کلام بیهوده است و شأن مسلم نیست که تفوّه آن کند، که در مثنوی قصص کاذبه است. پس این قصص قرآن فارسی چگونه باشد و نیست آن قرآن فارسی مگر آنچه تفسیر آیات است و یا آنچه که از قصص مقصود واقعی از بیان اسرار قرآن فارسی می‌تواند شد، به جهت آنکه این اسرار از قرآن برنمی‌آیند و خود ولی محمد گفته است که آنچه فرمودند که ذبیح اسماعیل‌اند، صحیح نیست و صحیح آن است که ذبیح اسحاق‌اند، که این مطابق کشف است. پس اگر تمام مثنوی قرآن فارسی باشد، پس این اعتراض بر قرآن گردد و بودن ذبیح اسماعیل حقّ باشد و خود ولی محمد لفظ قرآن را بر مثنوی حمل کرده، که این قرآن فارسی است و این

---

۱. در اصل: شور.

باطل است، چنانکه دانستی و ابیات تالیه بر آن فرود آمدن مشکل است.

من کلام حقّم و قائم به ذات قوّت جان جان و یاقوت زکات

این کلام را حمل بر آن کنند که کلام نفسی صفت قدیمه است و قائم به ذات حقّ است، چنانکه اهل کلام از اشاعره می‌گویند و این منافی صوفیه است، که قائل به عینیت صفاتند و تحقیق حقّ آن است که صفات، عین ذات حقّ است، به معنی آنکه ما به الانکشاف و ما به الاقتدار مثلا نفس ذات است و نیست قیام صفات به ذات اصلا، بلکه ذات حقّ مصداق این صفات است و این ذات، امر واحد است به جمیع وجوه، لیکن مترتّب بر نفس ذات، این مفاهیم اضافیه‌اند، که از لفظ علم و قدرت و غیر آن فهمیده می‌شود. پس این مفاهیم در مرتبهٔ متاخّره ثابت است مر ذات را و به عروض این صفات تعین و تمایز حاصل شد، پس به عروض علم علیم شد و به عروض، قدرت قدیر، و ذات مقیده به این اضافتها اسماءاند. پس اسماء با هم ممتازند و عین واحد مصداق این صفات است، که ما به الامتیاز است میان اسماء و این مرتبهٔ ذات را که در این مرتبهٔ اسمائیه است، واحدیه می‌نامند.

و چون این دانستی، پس بدانکه کلام عبارت از ما به الافاده[1] ما فی علمه است و این ما به الافاده، نفس ذات حقّ بود و در مرتبهٔ واحدیت به این صفت بودن ما به الافاده ممتاز گشت و چون او ما به الافاده است، پس او متّصف به افاده شد. پس او متکلّم گشت. پس متکلّم ممتاز گشت از علیم و غیره، چون او تعالی قادر است بر ظهور در تجلّیات مختلفه، چنان‌که در قیامت یک تجلّی ظهور کند پیش بینندگان، پس بینندگان انکار کنند و چون به تجلّی دیگر ظهور کند، پس اقرار آرند.

پس لاجرم تجلّی او بما انّه که ما به الافاده است نیز مختلف است. پس افادهٔ او فهم مکنون علم خود مر عیان را، که موجود کردند، به نحوی است که آن را کلمهٔ «کن» گویند و افادت او مر ارواح را و تفهیم مکنون علم، خود به وجه دیگر است و افادهٔ فهم مکنون علم مر آنها را، که در عالم حسن‌اند و یا در مثال‌اند، به متجلّی شدن او در صور حرفیه، که از آن مفهوم می‌گردد، آن را قصد و ارادت و افادت آن متعلّق شده، پس نظم قرآنی عبارت است از متجلّی شدن حقّ سبحانه بما انّه که ما به الافاده است در کسوت این نظم، که مؤلف آن این تجلّی خاص است. پس تجلّی نظمی حادث است و متجلّی در آن قدیم غیر مخلوق است.

---

۱. در اصل: افادت.

پس این نظم قرآنی کلام اللّه است حقیقت که این تجلّی کلامی است و متجلّی در آن ذات است، که ما به الافاده است و او غیر مخلوق است. پس کلام او که به آن افادت ما فی الضّمیر است، غیر مخلوق است، که در این تجلّی حرفی نازل شده است و از نزول او به این تجلّی، این نظم شده است.

و شیخ عبد الرّحمن جامی قدّس سرّه از کلام شیخ اکبر قدّس سرّه نقل کرده‌اند به این عبارت از فتوحات: ان المفهوم من کون القرآن حروفا امران الامر الواحد المسمّی قولا و کلاما و لفظا و الامر الآخر یسمّی کتابة و رقما و خطّا و القرآن یخطّ فله حروف[1] الرقم و ینطق به فله حروف[2] اللفظ[3] فلماذا[4] یرجع کونه حروفا منطوقا بها هل لکلام[5] اللّه الذی هو صفته او للمترجم. فاعلم ان اللّه تعالی قد اخبر نبیه صلّی اللّه علیه و آله و سلم انّه سبحانه یتجلّی یوم القیمة فی صور مختلفه فیعرف و ینکر و من کان حقیقته تقبل التجلّی فلا یبعدان یکون بالحروف المتلفّظ[6] بها المسماة کلام اللّه [7] لبعض[8] تلک الصّور کما یلیق بجلاله و کما تقول[9] تجلی فی صورة یلیق [10] بجلاله کذلک تقول[11] تکلم بحرف و صوت کما یلیق بجلاله:

به‌درستی که مفهوم از بودن قرآن دو چیز است یکی آن است که مسمّی است به قول و کلام و لفظ و چیز آخر نامیده می‌شود کتابت و رقم و خط و قرآن نوشته می‌شود پس قرآن را حروف مرقوم است و نطق کرده می‌شود، پس قرآن را حروف ملفوظ است، پس قرآن را به چیزی که راجع می‌شود و بودن او حروف[12] منطوق بها، آیا برای کلام اللّه است که آن کلام صفت او تعالی است، یا برای مترجم است.

---

۱. در اصل: حرف.
۲. در اصل: حرف.
۳. در اصل: الفظ.
٤. در اصل: فیما.
٥. در اصل: الکلام.
٦. در اصل: المتلفظة.
۷. در اصل: + و.
۸. در اصل: بعض.
۹. در اصل: یقول.
۱۰. در اصل: + به.
۱۱. در اصل: یقول.
۱۲. در اصل: حرف.

پس بدان که اللّه تعالی خبر داد نبی خود را صلّی اللّه علیه و آله و سلم که او سبحانه متجلی خواهد شد به روز قیامت در صور مختلفه پس شناخته خواهد شد در بعض صور، [و] نشناخته خواهد شد در بعض صور و آنکه بود او حقیقت که قبول کند تجلّی را، پس بعید نیست که شود تجلّی به حروف متلفّظ بها چنین حروف که مسمّی‌اند به کلام اللّه، برای بعض آن صور که متجلّی شده است به آن چنانکه گویی که متجلی شد درصورتی‌که لایق است به جلال او، این‌چنین گویی که تکلّم کرد به حرف و صوت، چنانکه لایق است به جلال وی، پس تأمّل کن در این کلام، پس دریابی که نظم قرآنی تجلّی حقّ است، نه مطلقا، بلکه او بما انّه که ما به الافاد است، پس تجلّی نظم قرآنی گردید.

و شیخ اکبر بعد این کلام فرمود: فاذا تحققت ما قررناه [۱] تبینت [۲] ان [۳] کلام اللّه تعالی هو هذا المتلو المسموع المتلفّظ به المسمّی قرآنا و توراة و زبورا و انجیلا. پس وقتی‌که یقین کردی به آنچه که گفته شده، ظاهر شد تو را آنچه کلام اللّه تعالی این متلوّ مسموع متلفّظ به آن است، نه غیر آن و این است مسمّی به قرآن و تورات و زبور و انجیل و این ظاهر است که این تجلّی حقّ است، برای افادت ما فی الضّمیر است و چون متحقّق شد که این نظم قرآن تجلّی خاص حقّ است بما انّه که حقّ ما به الافاده است، وجه بودن قرآن معجز ظاهر شد، که این تجلّی خاص در طاقت بشریه نیست.

و چون این دانستی، پس بدانکه معنی قول وی قدّس سرّه: «من کلام حقّم و قائم به ذات»، آن است که کلام حقّم و صفتی از صفات حقّ و قائم به ذات حقّم، که تجلّی‌ام از تجلّیات حقّ برای افادهٔ آنچه خواست از معلومات خود و ظاهر شد از آنچه که گفته شد که حقّ سبحانه در مرتبهٔ واحدیت و تمیز صفات ذات، مفید شد به آنکه ما به الافاده است و افادت به انحاء شتی است به تجلّیاتی که مناسب عالم معاد له است، پس همان کلام است، گاهی بدون حرف و صوت است و گاهی حرف صوت شده، مترتّب به ترتیب مخصوص گشته و این به ترتیب مخصوص برای دلالت بر معانی مخصوصه از حقّ سبحانه، که تجلّی او است بر وجه مخصوص [و] نیست این از مترجم، العیاذ باللّه.

---

۱. در اصل: + ان.

۲. در اصل: تبین.

۳. در اصل: نیست.

و مثل این قول بعض ماتریدیه و اشعریه از علمای ظاهر است، که می‌گویند کلام حقّ سبحانه یک صفتی است، از صفات او سبحانه است، که ظاهر شده به کسوت نظم قرآنی. پس این نظم از صفات حقّ قرآن صفت[1] شیء واحد است و کسوت مختلف است و نیست فرق میان این قول و میان آنچه که گفته شد از تحقیق، مگر آنکه اصحاب این قول آن صفت را زائد بر ذات می‌دانند و بر تحقیق مذکور، آن صفت عین ذات است.

مثل زدن در رمیدن کرّهٔ اسب، از خوردن آب

می‌شخولیدند هردم آن نفر　　　بهر اسبان که هلا زین آب خور

شخولیدن: یعنی صفیر[2] زدن و بانگ کردن.

گفت کرّه می‌شخولید آن گروه　　　از نفاق بانگشان دارم شکوه

شکوه، اینجا به معنی هیبت است.

شهر کاریزی است پر ز آب حیات　　　آب کش تا بردمد از تو نبات

شهر: کنایه است از اولیاء. آب حیات، از معارف الهیه و حاصل مصراع ثانی آن است که معارف از وی بگیرد، تا قلب تو نامی گردد و تازه گردد. /١١٣/

جو فروبر مشک آب‌اندیش را　　　تا گران بینی تو مشک خویش را

معنی مشک، باطن خود را که در آب معرفت تردّدها دارد، آب‌اندیش است و تیقّن آب ندارد. در جو فرو بر، تا که آن بینی مشک خویش را و بدانی آب را و گران شدن مشک عبارت است از حصول معرفت در قلب، به وجهی که تزلزل نماند.

زانکه نور از دل بر این دیده نشست　　　تا چو دل شد دیدهٔ پرعاطل است

یعنی خون دل رفت و بیکار شد.

پس بدان کاب مبارک ز آسمان　　　وحی دلها باشد و صدق بیان

قال اللّه تعالی: «وَ نَزَّلْنا مِنَ اَلسَّماءِ ماءً مُبارَکاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنّاتٍ وَ حَبَّ اَلْحَصِیدِ» (ق: ٩) نازل کردیم از ابر، آب مبارک، پس انبات کردیم باغها را و حبّ را، که محصود می‌شود چون گندم و جو. و شاید مولوی به لسان اشاره از آن این معنی گرفتند که نازل کردم از علوّ، آب مبارک را، که از

---

١. در اصل: صفتی.

٢. در اصل: صیفر زدن.

آن باغها دل به انواع معرفت تروتازه شود و حبهای معرفت، که غذای روحانی است، حاصل گردد و آب مبارک وحی است، که بر دلها[ی] انبیاء و به سبب اتباع بر اولیاء افتد.

پیروی پیغمبران ره سپر　　　طعنهٔ خلقان همه با وی شمر

قال اللّه تعالی: «وَ اصْبِرْ عَلی ما يَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً» (مزمل: ۱۰)؛ صبر کن بر آنچه گویند کافران از طعن و شتم و بگذار ایشان را، گذاردن جمیل.

.....[1]

تفسیر آیهٔ: وَ أَجْلِبْ عَلَيهِمْ بِخَيلِک وَ رَجِلِک وَ شارِكْهُمْ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيطانُ إِلاّ غُرُوراً

در این آیت خطاب به ابلیس است، برانگیز بر ایشان سواران خود را و پیادگان، یعنی مدد از اعوان خواه در اضلال ایشان و شرکت کن در اموال ایشان، تا بر حرام صرف کنند و از حرام جمع کنند و شرکت کن در اولاد ایشان، تا اولاد به شرکت تو پیدا آید، مثل وطی حرام و یا وطی با سکر، و بخوان و وعده کن ایشان را، که این امور قبیحه نافع آید، چون شفاعت بتان و بغض با اولیاء اللّه و مانند آن. اللّه تعالی می‌فرماید: که وعده نمی‌کند شیطان، مکر و فریب، پس بر وعدهٔ او اعتماد نباید کرد.

تو که عزم دین کنی با اجتهاد　　　دیو بانگت می‌زند اندر نهاد

مأخوذ است از قول اللّه تعالی: «الشَّيطانُ يعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ» (بقره: ۲۶۸)؛ شیطان وعده می‌کند شما را به فقر، که اگر مال را در راه خدا خرج کنید فقیر شوید و امر می‌کند به فحشاء و فحشاء آن است که اللّه تعالی نهی آن کرده[است].

تو ز بیم بانگ آن دیو لعین　　　واگریزی در ضلالت از یقین

که هلا فردا و پس فردا تراست　　　راه دین پویم که مهلت پیش ماست

مرگ بینی بازگو از چپّ و راست　　　می‌کشد همسایه را تا بانگ خواست

باز عزم دین کنی از بیم جان　　　مرده سازی خویشتن را یک زمان

ای از یقین سوی ضلالت می‌روی و یقین را می‌گذاری به این حیله، بعد رفتن در ضلالت، چون مرگ همسایه و بانگ مرگ او که هلا فردا پس فردا سوی دین خواهم رفت می‌بینی، باز عزم دین می‌کنی، یعنی شیطان به طول امل فریب دهد.

---

۱. در اصل: + بقیه قصه مهمان مسجد مهمان‌کش.

تا چنان نومید شد جانش ز نور　　　که روان کافران ز اهل قبور

مأخوذ است از این آیه: «یا أَیهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اَللّٰهُ عَلَیهِمْ قَدْ یئِسُوا مِنَ اَلْآخِرَةِ کما یئِسَ اَلْکفّارُ مِنْ أَصْحابِ اَلْقُبُورِ» (ممتحنه: ۱۳)، بیان کفار است و می‌تواند که متعلّق به یأس باشد و مراد از کفّار، مشرکان‌اند و معنی آیت آنکه ای آن کسانی که ایمان آوردید[1]، نه دوستی کنید قومی را که غضب کرده است اللّه تعالی بر آن قوم و مراد یهودند و می‌تواند که منافقان مراد باشند، درحالی‌که آنان[2] مأیوس شدند، چنانکه مشرکان که اصحاب قبورند مأیوس شدند از آخرت و یا چنانکه مأیوس شده‌اند از اصحاب قبور، می‌دانند که اصحاب قبور باز نخواهند آمد.

عنکبوت دیو بر چون تو ذباب　　　کرّ و فرّ دارد نه بر کبک و عقاب

اشاره است به مضمون این آیه: «رَبِّ بِما أَغْوَیتَنِی لَأُزَینَنَّ لَهُمْ فِی اَلْأَرْضِ وَ لَأُغْوِینَّهُمْ أَجْمَعِینَ» (حجر: ۳۹)؛ شیطان گفت، ای ربّ من، قسم است به اغوای تو ما را هرآینه مزین خواهم گردانید آن بنی آدم را در زمین معاصی را و هرآینه گمراه خواهم کرد آنها را، همه را. /۱۱٤/

پرسیدن بانگ طلسم، نیم‌شب، مهمان مسجد را

بشنو اکنون این دهل چون بانگ زد　　　دیگ دولتبا چگونه می‌پزد

در بعض نسخ، دولتبا واقع است. دولتبا، از قبیل شوربا.

چون‌که بشنود آن دهل آن مرد دید　　　گفت چون ترسد دلم از طبل عید

موصوف و صفت. یعنی مردی که سراپا دید است.

بعد از آن برخاست آن شیر عتید　　　تا سحرگه زر به بیرون می‌کشید

عتید: یا به تاء است، به معنی حاضر و یا به نون است، به معنی سرکش.

همچو موسی بود آن مسعود بخت　　　کآتشی دید او به سوی آن درخت

دیدن موسی علیه السّلام نار را. در قرآن شریف در مواضع متعدّد مذکور است، از آن جمله در سورهٔ طه است: «إِذْ رَأی ناراً فَقالَ لِأَهْلِهِ اُمْکثُوا إِنِّی آنَسْتُ ناراً لَعَلِّی آتِیکمْ مِنْها بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَی اَلنّارِ هُدیً» (طه: ۱۰)؛ وقتی‌که دید آن موسی علیه السّلام نار را، پس گفت به اهل خود، درنگ کنید اینجا، به‌درستی که من دیدم نار را، شاید که آرم از این نار قبسی را، یابم بر نار، هدایت. و

۱. در اصل: آوردند.

۲. در اصل: آن.

مولوی می‌فرمایند، این نار به صورت نار بود و در واقع نور بود و این ظاهر است که این تجلّی الهی که سراسر نور است.

مرد حقّ را چون ببینی ای پسر　　تو گمان داری بر او نار بشر
تو ز خود می‌آیی و او در تو است　　نار و خار ظنّ و باطن زان سو است
او درخت موسی است و پرضیا　　نور خوان نارش مخوان باری بیا

بعض شرّاح از نار، بشر اوصاف بشریه مراد داشته و همین ظاهر است که اوصاف بشریت سوزندهٔ جان وی است و اضافهٔ نار به سوی بشر مثل اضافت و صفت شخص سوی شخص. و حاصل آن است، تو گمان داری بر مرد حقّ اوصاف بشریت را، که اوصاف بشریت او را ثابت است. و آنچه شیخ ولی محمد گفته که اوصاف بشریت بر مرد حقّ محمول نمی‌تواند شد و چگونه کسی گمان خواهد برد که او اوصاف بشریت است، وجه صحّت ندارد، که اینجا حمل اوصاف بشریت نیست، بلکه عروض اوصاف بشریت است و نیز گفته که در بیت ثالث اطلاق نور و نار بر مرد حقّ کرده. پس اینجا نیز همچنین باید و این نیز قابل التفات نیست، که مطابقت در اطلاق لازم نیست، که اطلاق نار بالمجاز چنانکه بر اوصاف بشریه صحیح است. همچنین بر مرد متّصف به این اوصاف نیز صحیح است، با وجود آنکه در بیت ثالث نیز اطلاق بر اوصاف است، نه بر ذات مرد حقّ، زیراکه در مصراع اول بیت ثالث، مرد حقّ را درخت پرضیاء گفته، پس ضیاء اوصاف او است. پس در مصراع ثانی می‌فرمایند که آن ضیاء را نور باید خواند، که اوصاف الهیه است، نه نار که اوصاف بشریه است و این شارح خود اضافت نار از سوی بشر، بیانیه گفته و حاصل برآورده که تو گمان داری بر او، که نار است. پس بر این تقدیر از نار متّصف به اوصاف بشریه، مراد باید گفت که حمل حقیقت بر او صحیح نیست و کسی گمان آن نمی‌تواند برد. پس اطلاق نار به جهت همین اوصاف بشریه است، لا غیر.

پس بدانکه شمع دین بر می‌شود　　آن نه همچون دیگر آتشها بود

ظاهر آن است که مراد از شمع دین، فطام این جهان است. پس این بیت مربوط بیت سابق خود است و نیز می‌تواند که از شمع دین، عشق الهی مراد باشد و فطام این جهان لازم عشق است و ربط این بیت با بیت سابق است و بعض شراح، این بیت را بر ارادهٔ عشق مربوط ساختند، به بیت‌ها که سابق بر قصّهٔ مسجد مذکور گذشتند و آن بیت‌ها این است:

لیک شمع عشق چون آن شمع نیست روشن اندر روشن اندر روشنی است
او به عکس شمع‌های آتش است می‌نماید آتش و جمله خوش است

و این ربط می‌تواند شد لیکن نوع بعدی دارد و قریب مضمون نمی‌خواهد، که به آن مربوط باشد، زیرا که یک مطلب در جاها تکرار کرده می‌شود.

ملاقات عاشق با صدر جهان

آن بخاری نیز خود بر شمع زد گشته بود از عشقش آسان آن کبد

کبد: رنج.

من بترسانم وقیح یاوه را وانکه ترسد من چه ترسانم ورا

وقیح: یاوه را گویند و نیز وقیح، شوخ و بی‌شرم که به سبب بی‌شرمی ترس ندارد.

و یاوه: گمراه و یاوه‌گو و هرزه‌گو.

ایمنان را من بترسانم به خلم خائفان را ترس بردارم ز حلم

خلم: غضب. /۱۱۵/

بر فلک برهاست ز اشجار وفا اصلها ثابت و فرعه فی السّماء

قال اللّه تعالی: «أَ لَمْ تَرَ كَيفَ ضَرَبَ اَللّٰهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيبَةً كَشَجَرَةٍ طَيبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي اَلسَّماءِ تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها» (ابراهیم: ۲۴-۲۵)؛ آیا نمی‌بینی ای مخاطب، چه‌سان زد اللّه مثلی را، گردانید کلمهٔ طیب را همچو شجرهٔ طیبه، که بیخ او ثابت در زمین و شاخه‌های او بر آسمان، می‌دهد میوهٔ خود را به اذن ربّ خود.

علمای ظاهر می‌گویند که مراد از کلمهٔ طیبه، کلمهٔ اسلام است. لا إله الاّ اللّه محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم رسول اللّه، بیخ وی که اعتقاد است، راسخ است در قلب، فروع وی که اعمال صالحه‌اند به آسمان می‌روند و ثواب آن می‌رسد. و در صحیح بخاری مذکور است که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم فرمود جماعت اصحاب را که کدام شجره است که آن مثل مؤمن است؟ صحابه ساکت ماندند. پس فرمود که آن نخله است.[1] پس، این مثل مؤمن است.

پس مراد از «کلمه» یا اعیانند و یا ارواح، نه مثل کلمهٔ لا إله الاّ اللّه. و حاصل آنکه مثل عین

---

۱. بخاری محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج۱، ص ۵۸ و ج ٤، ص ۸۰؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی: ج۳، ص ۵۹٤، با تفصیل.

طیب و یا روح طیب مثل شجره است و روح طیب آن است که در وفای حقّ سبحانه ثابت و راسخ است که شجره چنین است، که بیخ وی ثابت است و شاخه‌های وی بر سماء است و این شأن عین طیب و روح طیب است، که با ثبات وی در زمین او را معراج خاص است و این معراج او را به سبب وفا کردن عهد است، که بسته است آن عهد را با ربّ خود و هر وقت حکم و معارف که بر او در این معراج وارد می‌شود و این است میوهٔ او چنانکه درخت را میوه است و این است مراد از بودن برها بر فلک از اشجار وفا.

متّصل نبود سفال دو چراغ　　　　نورشان ممزوج باشد در مساغ

ممزوج: آمیخته.

مساغ، یا مصدر میمی است، گذر کردن و یا اسم مکان است به معنی گذرگاه.

لیک عشق عاشقان تن زه کند　　　　عشق معشوقان خوش فربه کند

زه: چلهٔ کمان، یعنی عشق عاشقان را تن لاغر کند مثل چلهٔ کمان و عشق معشوقان را فربه کند.

در دل تو مهر حق چون شد دوتو　　　　هست حقّ را بی‌گمانی مهر تو

ای چون از بیت بالا معلوم کردی که از محبّت عاشق، محبّت معشوق ضروری است، در این بیت می‌فرمایند که در میان حقّ و تو هم همین رشته است. چون محبّت حقّ در دل تو است، ضرور و لا بد محبوب حق هستی. پس چه خوش‌قسمت و زهی نصیب که بهره‌یاب از نعمت بی‌عدیل باشی. این بیت مناسب است به آیهٔ کریمهٔ: «یحِبُّهُمْ وَ یحِبُّونَهُ» (مائده: ٥٤).

جمله اجزای جهان زان حکم پیش　　　　جفت جفت و عاشقان جفت خویش

«وَ مِنْ کلِّ شَیءٍ خَلَقْنا زَوْجَینِ» (ذاریات: ٤٩)؛ از هر شیء از جنس و نوع پیدا کردیم جفت.

برج بادی ابر سوی وی برد　　　　تا بخارات وخم را بر درد

وخم: ناگوار.

گرنه از هم این دو دلبر می‌مزند　　　　پس چرا چون جفت درهم می‌خزند

مزیدن: مکیدن.

جذب هر عنصری جنس خود را که در ترکیب آدمی محتبس است.

خاک گوید خاک تن را بازگرد　　　　ترک جان گو سوی ما آ همچو گرد

خاک، فاعل گوید است و خاک تن مفعول آن. ای، زمین خاک تن را می‌گوید که ترک جان کرده راجع شو به ما مثل گرد، و یا چنانچه گرد از من می‌خیزد و باز سوی زمین راجع می‌شود، همچنین تو سوی ما آ. /۱۱۶/

منجذب شدن جان نیز به عالم ارواح و تقاضا و میل او به مقرّ خود و منقطع شدن از اجزای اجسام که کمند اویند

میل جان در حکمت است و در علوم میل تن در باغ و راغ و در کروم

راغ: کشت.

کروم: جمع کرم، کرم درخت انگور.

میل و عشق آن شرف هم سوی جان زین یحب را و یحبّون را بخوان

قال اللّه تعالی: «یحِبُّهُمْ وَ یحِبُّونَهُ» (مائده: ٥٤)؛ دوست می‌دارد اللّه ایشان را و دوست می‌دارند اللّه را. پس محبّت از هر دو طرف ثابت است.

گر بگویم شرح این بی‌حدّ شود مثنوی هفتاد من کاغذ شود

و در بعض نسخ هشتاد تا واقع است و بر هر دو نسخه مراد کثیره است، نه عدد معین و آنچه میر نور اللّه گفت که لفظ «تا» در اطلاق قدما عبارت از کتاب مرتّب است و آنچه که شیخ افضل از فرهنگ جهانگیری نقل کرده که «تا» مخفف تای است، به معنی تخته کاغذ. پس بر این تقدیر نیز مراد، کثرت است، یعنی مجلّدات کثیر و تخته‌های کثیره از کاغذ.

دود آن عشق و غم آتشکده رفته در مخدوم او مشفق شده

مخدوم موقوف است یعنی دود عشق در مخدوم رسیده، آن مخدوم مشفق شده است.

لیکش از ناموس و پوش آبرو شرم می‌آمد که واجوید از او

پوش: بزرگی و طمطراق

عقل حیران کاین عجب او را کشید یا کشش زان‌سو بدین جانب رسید

یعنی عقل حیران است در اینکه عشق عاشق او را کشید، یا کشش از جانب معشوق، آن عاشق را و بر خود، عاشق گردانید و تنقیح این خفی است و از اسرار است. برای مولوی لب بستند و اظهار آن نکردند و شاید آن سرّ این است که اتّصاف به کمال اسماء موقوف بر وجود عالم است و چون او خواست که ظاهر به الوهیت شود، عابدان را پیدا کرد، تا او معبود گردد و همچنین

محبوبیت است. پس او عاشق را عاشق گردانید، تا او محبوب گردد. پس این‌همه برای ظهور کمال اسمائیه است. پس او تعالی در کمال اسمایی خود مفتقر سوی عالم است، لهذا شیخ اکبر قدّس سرّه فرموده‌اند در قول اللّه تعالی: «لَقَدْ سَمِعَ اَللّٰهُ قَوْلَ اَلَّذِينَ قالُوا إِنَّ اَللّٰهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِياءُ» (آل عمران: ۱۸۱)؛ هرآینه شنید اللّه سخن کسانی که می‌گویند اللّه فقیر است و ما اغنیاء هستیم، که کفر برای آن است، با فقر اللّه غنای خود ثابت کردند، نه در نفس قول: انّ اللّه فقیر، که او مفتقر است در کمال اسماء و اللّه تعالی بایزید را گفت: تقرّب الیّ بما لیس عندی الذّلّة و الافتقار.

و شیخ اکبر می‌فرمایند که افتقار با ذلّت نزد حقّ نیست و امّا مطلق افتقار در ظهور کمال اسماء، پس نزد حقّ است، لیک با عزّت است نه با ذلّت و چون اطلاق افتقار در حقّ او سبحانه موجب توحّش عامّه است، از آن لب ببستند و امّا آنچه که شیخ ولی محمد گفته که سرّ آن است که کشش از عاشق نبود و نه از معشوق، بلکه از عشق که صفت انتزاعیه است. پس تأثیر معدوم را است، که این صفت معدوم فی الخارج است و اگر موجود را تأثیر است، پس به اعتبار این معدوم که در او صفت عدمیه است و چون از تأثیر معدوم عقل متوحّش می‌شده و حکم می‌کرد، که تأثیر موقوف بر وجود است، مولوی بیان آن نکردند. پس در وی خدشه است، که مولوی سابق تأثیر عشق عاشق و رحم معشوق را بیان کرده‌اند. پس از آن ساکت نشدند و این هر دو صفت انتزاعیه‌اند و نیز تأثیر به وجود بما انّه، که متّصف است به صفت عدمیهٔ انتزاعیه مقبول است نزد عقل و موجب توحّش نیست اصلا.

فسخ عزائم و نقض قصدها جهت با خبر کردن آدمی است، از آنکه مالک و قاهر او است و گاه‌گاه عزم او را فسخ ناکردن، تا طبع او را بر عزم کردن دارد تا او را تنبیه باشد. /۱۱۷/

عاقلان از بی‌مرادی‌های خویش باخبر گشتند از مولای خویش

منقول است از امیر المؤمنین علی کرّم اللّه وجهه و وجوه آله الکرام: «عرفت ربّی بفسخ العزائم»[۱]؛ شناختم ربّ خود را به فسخ عزائم. چون عزیمت‌ها فسخ می‌شود، معلوم می‌گردد که فوق ما قاهر و غالب است، که بی‌تعلّق مشیت و ارادهٔ او چیزی نمی‌شود و این قول حضرت امیر المؤمنین ارشاد است به عقلا، که در عزائم خود نظر کرده، ایمان به وحدانیت حقّ سبحانه پیدا کنند و امّا جناب امیر پس محتاج این نظر و فکر نبود، که آیات الهیه در هر ذرّه ذرّه نزد او مکشوف

---

۱. نهج البلاغه (صبحی صالح) : ص ۵۱۱

بود، لهذا مولوی تخصیص به عاقلان یعنی آنها که به نظر عقلی توحید ایمانی حاصل می‌کنند، آنها به انکشاف حقایق رسیده‌اند.

چون مراداتت همه اشکسته پاست　　　پس کسی باشد که کام او رواست

شیخ افضل گفته یعنی هرگاه که مرادات همه ناروایی دارد، پس موجودی هست که مراد او حاصل است و آن موجود، ذات حقّ است جلّ و علا، انتهی. پس بر این تقریر این ارشاد است به طریق استدلال از فسخ عزائم. و شیخ ولی محمد گفته که مصراع ثانی به طریق استفهام است و حاصل آنکه چون مرادات همه اشکسته پا است پس کسی نیست که مراد او و کام او روا است، لیکن اشکستگی بر دو وجه است. بر این تقریر ربط بیت‌ها به وجه احسن می‌شود و بر تقریر اوّل بیت تالی مربوط به مصراع اول است و اوجه همان تقریر اول است و بر تقریر ولی محمد حاصل مصراع ثانی و اول یک می‌افتد و تضرّع راست نمی‌آید.

[نظر کردن پیغمبر علیه السّلام به اسیران و تبسّم نمودن و این حدیث گفتن که: عجبت من قوم یجرّون الی الجنّة بالسّلاسل]

تعجّب کردم من از قومی که کشیده می‌شوند سوی جنّت به زنجیرها و اغلالها، که این‌ها زنجیر کرده شدند برای اینکه ایمان آرند و به جنّت روند. این است معنی حدیث نه آنکه شیخ ولی محمد گمان برده، که مراد از جنّت همین شکستگی است و خبردار شدن از قاهریت و یا مراد از جنّت، رسیدن شخص به کمال عین ثابت خویش، که آن عقاب است و نیز بعد انقطاع عذاب در نار متلذّذ شوند و این گمان باطل است که در اطلاق شارع، اطلاق جنّت بر این معنی نیامده اصلا و نیز از قید به زنجیر به کمال اعیان که عذاب است، که نمی‌توانند رسید، بلکه از موت بر کفر، پس سلاسل را چه دخل و با این همه این قول وی باطل محض است، که اکثری از آن جمله عباس رضی اللّه عنه از این مقیدان ایمان آوردند و به کمال ولایت رسیدند و حقّ همان است که گفته شد و مراد از جنّت و از ثواب و دار، لذایذ و نعم است مقابل جهنم.

دید پیغمبر ی یکی جوق اسیر　　　که همی‌بردند و ایشان در نفیر

جوق: گروه

رحمت عالم همی‌گویند و او　　　عالمی را می‌برد حلق و گلو

این از جعل ایشان بود، بلکه تعذیب بر کفّار عین رحمت بود، که تا ایمان آورده خلاص شوند از عذاب سرمدی.

[تفسیر آیهٔ «إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جاءَكُمُ ٱلْفَتْحُ»؛ طاعنان می‌گفتند که از ما و محمد صلّی اللّه علیه و آله آنکه حقّ است، فتح و نصرتش بده و این بدان می‌گفتند که گمان داشتند خود برحقّ‌اند و طالب حقّ بی‌غرض، اکنون محمد (صلّی اللّه علیه و آله) منصور شد]

کافران در روز بدر می‌گفتند آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم را که این دین تو احداث کرده‌ای و طریقت ما را در خلل انداخته‌ای. هرکسی که بر حقّ باشد آن را فتح و ظفر ده. اللّه تعالی می‌فرماید که اگر طلب فتح می‌کردید مر صاحب حقّ را، پس به‌درستی که رسید فتح، صاحب حقّ را.

که اگر حقّ است او پیداش کن ورنباشد حقّ زبون ماش کن

مأخوذ است از این آیه: «وَ إِذْ قالُوا اَللّٰهُمَّ إِنْ كانَ هذا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِنْدِك فَأَمْطِرْ عَلَینا حِجارَةً مِنَ اَلسَّماءِ أَوِ اِئْتِنا بِعَذابٍ أَلِیمٍ» (انفال: ۳۲) یاد کن آن وقت را که می‌گفتند آن کافر و مراد ابو جهل است، ای اللّه اگر بود این دین حقّ از نزد تو، پس باران کن بر سنگ‌ها از آسمان یا ده مرا عذاب الیم.

بیان آنکه بی‌مراد بازگشتن رسول علیه السلام از حدیبیه حقّ تعالی لقب آن فتح کرد که: «إِنّا فَتَحْنا لَك فَتْحاً»، به صورت غلق بود و به معنی فتح، چنانچه شکستن ناقه به معنی درستی او است

که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم در ماه ذیقعده و به قصد عمره تشریف به مکه بردند و از ذو الحلیفه احرام بسته، مع اصحاب قصد مکه کردند. چون به حدیبیه رسیدند، کافران مانع شدند و مؤمنان خواستند که جنگ کنند و آنجا ترس شد که کافران آمده واقع شوند، آن زمان آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم جناب عثمان را به مکه فرستاد برای اینکه به[۱] کافران بگویند که به ارادهٔ جنگ نیامدیم، بلکه به ارادهٔ عمره. اینجا خبر شد که کافران جناب عثمان را کشتند. آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم از مؤمنان بیعت خواست همه مؤمنان بیعت کردند و آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم یک دست خود بر دست دیگر نهاد و گفت که این ید عثمان است، پس بیعت جناب عثمان کامل شد از بیعت دیگران و فرمود که عثمان مقتول نشده است و برای تشفّی مؤمنان، اللّه تعالی این آیه فرستاد: «لَقَدْ رَضِیَ اَللّٰهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِینَ إِذْ یبایعُونَك تَحْتَ

۱. در اصل: از.

اَلشَّجَرَةِ» (فتح: ۱۸) . و ارادهٔ مؤمنان به جنگ بود و آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم جنگ نکرد و صلح کرد و هرچه کافران گفتند، قبول فرمود و صلح بر این شرط واقع شد که امسال عمره نکنند و به سال آینده عمره کنند. پس آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم و جمیع اصحاب از احرام برآمدند و هدی که همراه بود ذبح کردند و به مدینهٔ مطهّره معاودت فرمود و در اثنای راه نازل شد: «إِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً» (فتح: ۱) و این معاودت، به ظاهر شکست بود، لیکن در واقع فتح بود. /۱۱۸/

کاندر این خاری به نقدت فتحهاست — نک فلان قلعه فلان قلعه تو راست

و این فتح قلعه‌های غیر بود و این غنایم خیبر مخصوص به اصحاب بیعت رضوان بودند.

بنگر آخر چون‌که برگردید تفت — بر قریظه و بر نضیر از وی چه رفت

قلعه‌ها هم گرد آن بر بقعه‌ها — شد مسلّم وز غنایم نفع‌ها

در اکثر نسخهٔ مثنوی‌ها لفظ قریضه که به ضاد معجمه واقع است، از سهو کاتب است و صحیح به ظاء معجمه است. قریظه و نضیر اگرچه از یهود خیبر بودند، لیکن قتل قریظه[۱] و مملوک شدن اراضی و اموال آنها بعد غزوهٔ خندق قبل رفتن به حدیبیه بود و اجلای نضیر قبل از وقوع غزوهٔ خندق بود، بلکه حیی[۲] ابن اخطب سردار نضیر بعد جلا شدن، به مکه معظّمه رفت و کافران را تحریض[۳] کرد. پس کافران از اغوای او بر مدینهٔ مطهّره قصد کردند. پس غزوهٔ خندق واقع شده و حیی[٤] مذکور شریک بنی قریظه شده، به قتل رسید.

و شاید که غرض مولوی آن نباشد بعد مراجعت بر قریظه[و] نضیر چه رفت، که برادران این‌ها که در خیبر بودند مقتول و رعایا[ی] اصحاب شد[ه] و اراضی ایشان در ملک اصحاب گردید. اگرچه نضیر از مکان‌های خود قبل این، اجلا شدند و قریظه قبل این قتل شدند، چنانکه بیت تالی شاهد بر آن است که قلعه‌ها که گرد قریظه و نضیر بودند، مسلم شدند.

ور نباشد آن تو بنگر کاین فریق — بر غم و رنج‌اند مفتون و عشیق

مقولهٔ اسیران است.

---

۱. در اصل: قریضه.

۲. در اصل: حی.

۳. در اصل: تحریص.

٤. در اصل: حی.

تفسیر خبر «لا تفضلونی علی یونس ابن متی»، الی آخره

چون این آیه نازل شد: «فَاصْبِرْ کما صَبَرَ أُولُوا اَلْعَزْمِ مِنَ اَلرُّسُلِ» (احقاف: ۳۵) «و لا تکن کصاحب الحوت» (قلم: ٤٨)؛ پس صبر کن ای محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلم، چنان‌که صبر کردند صاحبان عزم از رسل. و نشو مثل صاحب حوت، که یونس ابن متی است. پس بعضی از این دو آیت توهّم کردند پس، که یونس علیه السّلام صاحب عزم نبود و نه صابر. آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و سلم اگرچه افضل از او علیه السّلام بود، بلکه از تمام رسل، لیکن آن متوهّمان تفضیل به آن وجه می‌دادند که نقصان در رسالت یونس ابن متی لازم می‌آید. پس آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم نهی فرمود از تفضیل[1] دادن به وجه مذکور و گفت: «لا تفضلونی علی یونس بن متی»[2]؛ فضیلت ندهید مرا بر یونس ابن متی، که او نیز رسول بر حقّ بود. پس مقصود نبی و فضیلت بر وجه مذکور است، نه مطلق فضیلت.

گفت پیغمبر که معراج مرا　　　نیست از معراج یونس اجتبا

یعنی معراج مرا در نفس مقرّب بودن به حقّ ترجیح ندارد، که معراج من چنانکه مقرّب حقّ است، همچنین معراج او اگرچه به ظاهر او بر زمین نشسته و اما در نحو تقرّب. پس ظاهر است که در معراج آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم تقرّب، بر وجه کمال بود، که دیگر رسل را این تقرّب حاصل نشده بود.

حاصل این اشکست ایشان ای کیا　　　می‌نماید هیچ با اشکست ما

مقولهٔ اسیران است.

این بمنگیدند در زیر زبان　　　آن اسیران باهم اندر بحث آن

منگیدن: مشورت کردن و آهسته سخن گفتن، که دیگری نشنود.

آگاه شدن پیغمبر بر طعن طاعنان و شماتت ایشان

گرچه نشنید آن موکل این سخن　　　رفت در[3] گوشی که آن بد من لدن

یعنی در گوش پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله و سلم رفت، که بود آن گوش از نزد حقّ سبحانه.

---

۱. در اصل: تفصیل.

۲. کلاباذی، محمد بن ابراهیم، بحر الفوائد: ص ۸۰؛ عاملی؛ علی بن محمد، الصراط المستقیم: ج۱، ص ۲۵۱ با اختلاف.

۳. در اصل: بر.

پس آواز می‌شنید و یا مقصود آنکه، از قبیل علم لدنّی بود، که حضرت به آن مخصوص بود یک قطره از دریای علم او.

آن خورد حلوا که روزیش است باز　　　آن نه کانگشتان او باشد دراز

بازگشادگی و می‌تواند که باز به مصراع اخیر مربوط باشد یعنی او حلوا خورد، که روزی او است و باز این است، روزی نیست روزی آن را که انگشت او دراز باشد.

جواب رسول علیه السّلام، ضمیر آن اسیران را

ای بنازیده به ملک و خانمان　　　نزد عاقل اشتری بر نردبان

اشتر بر نردبان، کنایه از حلواء است. /۱۱۹/

نقش تن را تا فتاد[۱] از بام طشت　　　پیش چشمم کلّ آت آت گشت

طشت از بام افتادن کنایه از آن است که حال او مشتهر گردد و حاصل آنکه پیش من هر آینده هویدا و مکشوف است.

بنگرم سر عالمی بینم نهان　　　آدم و حوّا نرسته از جهان

این ابیات اشارت است به آنکه نبوت و ولایت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم از ازل بود. پس هر شیء قبل وجود از ازل نزد او مشکوف است.

این جهان جیفه‌ست و مردار و رهیص[۲]　　　بر چنین مردار چون باشم حریص

رهیص[۳]: به معنی سنگریزه و در بعض نسخ رخیص[٤] به خای معجمه واقع است، به معنی ارزان و مراد آنکه هیچ قیمت ندارد.

سگ نیم تا پرچم مرده کنم　　　عیسیم آیم که تا زنده کنم

پرچم: کاکل و آنچه بر نیزه می‌بندند، از ریسمان‌های ابریشم و یا پشم، و دم گاو وحشی که او را گرفته به نیزه می‌بندند.

که شما پروانه‌وار از جهل خویش　　　پیش آتش می‌کنید این جمله کیش

این بیت مضمون حدیثی است که سابق گذشته.

---

۱. در اصل: تا فتاده شخص را.

۲. در اصل: رهیض.

۳. در اصل: رهیض.

٤. در اصل: رحیض.

بیان آنکه طاغی در عین قاهری مقهور است

هین عنان درکش پی این منهزم　　　در مران تا تو نگردی منخزم

به خای معجمه و رای مهمله یعنی سرنگون افتاده و یا به خای معجمه و زای معجمه مهار در بینی شونده.

گفت پیغمبر که هستند از فنون　　　اهل جنّت در خصومت‌ها زبون

منقول است، این حدیث: المؤمن یهرب من الدّ الخصام کما یهرب الشاة من الذّئب: مؤمن فرار می‌کند از شدید الخصومة، چنانکه فرار می‌کند بز از گرگ.

از کمال حزم سوء الظّن خویش　　　نی ز نقص و بددلی و ضعف و کیش

یعنی سوء الظّن به افعال خویش که شاید در راه حقّ نباشد، بلکه از خواهش نفس باشد.

در فره دادن شنوده در کمون　　　حکمت لو لا رجال مؤمنون

فره: افزون و بسیار، و کمون: پوشیده. قال اللّه تعالی: «وَ لَوْ لا رِجالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِساءٌ مُؤْمِناتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَؤُهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اَللّٰهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يشاءُ لَوْ تَزَيلُوا لَعَذَّبْنَا اَلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذاباً أَلِيماً» (فتح: ۲۵) این آیه نازل در حال حدیبیه است و اگر نبودند رجال مؤمنان و نساء مؤمنات در مکه، نمی‌دانستید شما آن مؤمنان را و آن توهّم بدل اشتمال است از رجال، یعنی اگر نبود که هلاک کنند آن مؤمنان را و یا مربوط به مقدار است. «فیخاف عند القتال» پس مخافت این است که هلاک کنند آن مؤمنان را. پس رسید شما را رنج به غیر علم شما، از آنکه نسبت قتل مؤمنان می‌شد و دیه بر شما لازم می‌شد. این برای این است که تا داخل کند در رحمت، کسی را که خواهد. پس بر مؤمنان رحمت کرد که باقی ماندند و بر شما رحمت کرد به کفّ از قتل. اگر یکسو می‌شدند آن مؤمنان و مخلوط با کفار نمی‌ماندند هرآینه عذاب می‌کردیم به قتل و نهب به دست شما، آن کسان را که کافر شدند از آن گروه به عذاب الیم.

و اهل تفسیر می‌گویند که مراد از این مؤمنان[آن ؟]کسانند که از ضعفای مؤمنان بودند، طاقت هجرت نمی‌داشتند و مختلط در کفّار بودند، جهت تا شش در آن و چون بعد صلح بر آمدند، پس فتح مکه حاصل شد. و نزد این فقیر احتمال آن است که مراد آن باشد که در مکه آن کسان بودند که در علم الهی مؤمن بودند، برای این اللّه تعالی مقبول نساخت و بعد صلح اکثر از آن ایمان آوردند و باقی به روز فتح که لهذا معذّب نشدند و در فتح مکه، بر آنها عذاب نبود که مؤمن شدند و انفس و اموال ایشان مصون ماند.

قصّهٔ عهد حدیبیه بخوان　　　گفت ایدیکم تمامت زان بدان

قال اللّه تعالی: «هُوَ اَلَّذِی کفَّ أَیدِیهُمْ عَنْکمْ وَ أَیدِیکمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَکةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَکمْ عَلَیهِمْ وَ کانَ اَللّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیراً» (فتح: ۲٤)؛ آن اللّه آن است که باز داشت دست‌های کافران را از شما و دست‌های شما را از کافران، بعد اینکه ظفر داد شما را بر ایشان و هست اللّه بینا به اعمال شما. اهل تفسیر گویند که مراد هشتاد کس بودند از کفّار مکه، فروتاختند تا در غفلت افتند بر مؤمنان. صحابه غلبه کرده این‌ها را گرفتند. آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم آزاد کرد و به قتل نرسانید، که آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلم سراسر رحمت بودند و نیز برای تعظیم شعائر اللّه را که او محرم بود و در زمین حرم بود.

ما رمیت اذ رمیت آمد خطاب　　　کم شد او و اللّه اعلم بالصّواب

با وجود غلبه از رمی، رمی از او مسلوب ساخت. پس خود مغلوب حقّ بود و این فعل، فعل حقّ بود.

هر مقلّد را در این ره نیک و بد　　　همچنان بسته به حضرت می‌کشد

مراد از مقلّد، غیر عارف است و حاصل آن است که هر مقلّد که نیک در عمل باشد و یا بد در عمل باشد، رجوع این‌ها سوی حقّ است و نیک در زنجیر هم‌اند، که آنها را ترس است و بد در زنجیر ابتلاءاند. لیکن رجوع همه سوی حقّ است، تا او جزای نیک و بد بدهد و محمد رضا گفته که یعنی کردار نیک و بد هر مقلّد را هادی است و کردار نیک ظاهر است و کردار بد برای آنکه از تقلید نیکان امید بخشایش است. پس غرض از این بیت آن باشد که تقلید مردان خدا بی‌فایده نمی‌باشد، انتهی. پس بر این تقریر مراد از مقلّد، مقلّد آن‌کس که عارف باشد. /۱۲۰/

جهد کن تا مزد طاعت دررسد　　　بر مطیعان آنگهت آید حسد

مراد از حسد، غبطه است و غبطه آن است که وصول آن نعمت به خود خواهد، بدون زوال از او و غبطه در خیرات از اعمال جائز است و همچنین در علم. و حسد حقیقی مراد نیست. و حسد عبارت از آن است که وصول نعمت به خود با زوال از دیگری. حسد مطلقا ممنوع و غبطه در حرص بعض امور دنیاویه ممنوع و در امور دینی و اخروی ممنوع نیست، بلکه بهتر است.

ائتیا کرها مقلّد گشته‌ای　　　ائتیا طوعا صفا بسرشته‌ای

این اشارت است سوی آیه: «اِئْتِیا طَوْعاً أَوْ کرْهاً» (فصلت: ۱۱)، که در آیه خطاب به سماء و

ارض است، بلکه عبارت واقع شده مطابق الفاظ آیه.

این محبّت حقّ ز بهر علّتی　　　وان دگر را بی‌غرض خود خلّتی

یعنی مقلّد، محبّ حقّ برای باعث است و آن طلب جنّت است و بازماندن از دوزخ و آن ولی را بی‌غرض دوستی حقّ است.

گر محبّ حق بود لغیره　　　کی ینال دائما من خیره

یا محبّ حقّ بود لعینه　　　لا سواه خائفا من بینه

هر دو را این جستجوها زان سر است　　　این گرفتاریّ دل زان دلرباست

شرط است با بیت تالی و جزای آن، بیت تالی تالی است. یعنی اگر محبّ حقّ بود برای غیر وی، تا رسد همیشه از خیر وی که نعم جنّت است و یا محبّ حقّ بود برای ذات حقّ، نه سوای او، درحالی‌که خائف باشد از جدایی او. این هر دو را حبّ و جوار حقّ است و این گرفتاری، هر دو از حقّ است.

جذب معشوق، عاشق را من حیث لا یعلمه العاشق و لا یرجوه و لا یخطر بباله و یظهر من ذلک الجذب اثر فی العاشق الاّ الخوف الممزوج بالیأس مع دوام الطّلب

یعنی جذب معشوق مر عاشق را از آن مکان است که نمی‌داند عاشق از این جذب را و نه ظاهر می‌شود اثر در عاشق، مگر خوف ممزوج با یأس با دوام طلب.

هرکه اندر کار تو شد مرگ دوست　　　بر دل تو بی‌کراهت دوست اوست

ای، آن‌کس که در کار تو از بس دلسوزی مرگ خود خواهد، بر دل تو آن یار بی‌کراهت است. پس از دل یقین می‌کند که این یار، در کار کراهت ندارد. (میر هاشم)

چون کراهت رفت خود آن مرگ نیست　　　صورت مرگ است و نقلان‌کردنی است

مضمون این حدیث است که نقل می‌کند: ألا انّ اولیاء اللّه لا یموتون بل ینقلون[1] من دار الی دار[2]: آگاه باشید که به‌درستی که اولیاء اللّه نمی‌میرند، بلکه انتقال می‌کنند از یک دار سوی دار دیگر. بدانکه بودن موت، انتقال از دار به دار دیگر، مختصّ به اولیاء نیست، بلکه موت همه بر این منوال است، لیکن اولیاء را خوف و حزن نیست و بعد انتقال، قدرت ایشان باقی است که در این عالم

۱. در اصل: ینقلبون.

۲. با اختلاف. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار: ج۶، ص ۲۰۷

تصرّف کنند و علم این عالم با واقعاتی که در این است، ایشان را است و دیگران را این حال نیست و در حقّ غیر اولیاء احتمال است که انتقال از دار سوی زندان باشد و اگر انتقال سوی جنّت باشد، پس در حقّ ایشان امر «نم» که نوم العروس است، پس غفلت محض است و ایشان را قدرت تصرّف در دار دنیا نیست. پس برای این در حقّ اولیاء انتقال از دار است سوی دار. (بحر العلوم)

رسیدن بخاری عاشق در بندگی صدر جهان

گفت عاشق دوست جوید تیز و تفت   چون‌که معشوق آمد که آن عاشق برفت

مقولهٔ صدر جهان و مراد از تفت، شتاب و زودی. عاشق بیچاره عمری در جستجوی معشوق بود، چون معشوق به سر وقت عاشق رسید، سیلاب فنا عاشق را درربود. آری قطره را با تلاطم[1] امواج دریا خودپرستی نماند و سایه را با وجود اشعهٔ خورشید رخشان هستی نماند. (خوارزمی) /۱۲۱/

داد خواستن پشه از سلیمان علیه السّلام، از دست باد

پشّه آمد از حدیقه از گیاه   و از سلیمان گشته پشّه دادخواه

حدیقه: باغ.

داد ده ما را از این غم کن جدا   دستگیر ای دست تو دست خدا

دست، به معنی قدرت مناسب می‌افتد و می‌تواند که به معنی مشهور باشد و بودن دست او دست خدا که او خلیفهٔ خدا است.

چون برآمد نور ظلمت نیست شد   ظلم را ظلمت بود اصل و عضد

عضد: بازو و در بعض نسخ بدل عهد واقع است و اینجا معنی عهد منزل، که مرجع به آب باشد.

نک شیاطین کسب و خدمت می‌کنند   دیگران بسته به اصفادند و بند

اصفاد: جمع صفد، بند کردن، اینجا به معنی زنجیر است.

امر کردن سلیمان، پشهٔ متظلّم را، به احضار خصم به دیوان وی

پس سلیمان گفت ای زیبا دوی   امر حقّ باید که از جان بشنوی

دوی: صوت خفی، چنان‌که از زنبور و غیره برمی‌آید.

او چو آمد من کجا یابم قرار   گو برآرد از نهاد من دمار

---

۱. در اصل: طلاطم.

دمار: مغز و برآوردن دمار عبارت است از هلاک کردن.

عقل کی ماند چو باشد سرده او   کلّ شیء هالک الاّ وجهه

یعنی عقل کی باشد چو باشد در سر، در باطن او سبحانه. یعنی ظهور کردن در سر او و در بعض نسخ واقع است سرده او. پس معنی آن است که سردهنده عقل و آفریننده او، چون حقّ سبحانه ظاهر باشد، عقل کی مقاومت توان کرد. پس وقت ظهور او سبحانه کم شود. پس حاصل راجع سوی نسخهٔ اول است.

هالک آید پیش و جهش هست و نیست   هستی اندر نیستی طرفه‌ای است

مراد از هست، اعیان موجوده و از این است، اعیان ثابت و این پیش ذات او فانی است و معنی مصرع ثانی آنکه، هستی که اندر نیستی که به سالک می‌آید، که او چون نیست شود، بقا به بقای حقّ می‌ماند و این عجب است پیش متقیدان به عقل.

و بعض شراح گفته، یعنی عقل که هالک آمد، پیش ذات حقّ است، هم هست و نیست هم هست و این معنی وجیه است و با مصراع ثانی ربط تمام دارد. و شیخ ولی محمد بر این تقریر وجیه حکم به سهو کرده رجما بالغیب و خود گفته، مراد از هست، آن کسانی که در هستی موهوم گرفتارند و خود را هست می‌دانستند و از این است کسانی که از انحصار موجودیت در حق خبردار باشد و خود را معدوم انگاشته و این معنی را ذوق قبول نمی‌کند.

نواختن معشوق، عاشق بی‌هوش خود را تا به هوش آید

جان تو کاندر فراقم می‌طپید   چونکه زنهارش رسیدم چون رمید

زنهار: اینجا به معنی شتاب است.

خانهٔ مرغ است عقل و هوش را   هوش صالح طالب ناقهٔ خدا

شیخ افضل گفته، یعنی هوشی که صالح و پسندیده است، طلبکار ناقهٔ خدا است. تا خار هستی را زیر و زبر کند و جمع لفظ صالح با ناقه، رعایت صفت ایهام است.

کرد فضل عشق انسان را فضول   زین فزون‌جویی ظلوم است و جهول

جاهل است او اندر این مشکل شکار   می‌کشد خرگوش شیری در کنار

کی کنار اندر کشیدی شیر را   گر بدانستی و دیدی شیر را

ظالم است او بر خود و بر جان خود   ظلم بین کز عدلها گو می‌برد

جهل او مر علمها را اوستاد ظلم او مر عدلها را شد رشاد

این ابیات اشاره است سوی تفسیر قول اللّه تعالی: «إِنّا عَرَضْنَا ٱلْأَمانَةَ عَلَی اَلسَّماواتِ وَ ٱلْأَرضِ وَ اَلْجِبالِ فَأَبَینَ أَنْ یحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا اَلْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً» (احزاب: ۷۲)، و حاصل آنکه مراد از امانت، فضل[1] عشق است، که عشق را حقّ سبحانه بر آسمان و ارض و جبال معروض داشت. آنها ابا آوردند از برداشت آن و ترسیدند از بار این امانت. چه، عشق بالکلّیه جامعیت را خواهد و حقیقت آنها که جامعیت نداشت، صالح برداشت آن نبود اصلاً و استعداد آن نداشت. و انسان از فضولی خود این امانت را که فضل عشق است، برداشت. و از جهت این فزونی و فضولی ظلوم است و جهول است و او جاهل است اندر این مشکل شکار، که عشق است. یعنی جاهل است از صعوبات عشق و آنکه عشق موجب است تعلّق تکلیف را از اوامر و نواهی و کجا انسان که ضعیف است و کجا حقّ سبحانه؟

و در امثال عاشق شدن ضعیف بر حقّ سبحانه، مثل گرفتن خرگوش شیر را در کنار، اگر خرگوش شیر را دیدی و از وی آگاه بودی در کنار خود بکشیدی و انسان ظالم است در حمل بار عشق به جهت آن که او ظالم است بر خود و جان خود. چه، عشق موجب فنای هستی وی است و فنای هستی جان وی است. و این اعجوبه ببین که این ظلم از عدلها گوی برده، اگرچه موجب فنای هستی تو نیست، موجب است بقا باللّه و تقرّب سوی اللّه را و این ظلم منبع تمام عدلها است، از برای آنکه بر حکمت هر امر مطّلع می‌گردد. پس هر چیز را به مواضع وی نهد و این عین عدل است و این جهل مر تمام علم را اوستاد است، که از این جهل عشق پیدا شد و از عشق، علوم حقایق کما هی علیه حاصل شد و حقّ‌شناسی به وجه اتمّ رو نداد و این کلام مولوی صریح است در آنکه این مدح انسان است و تحقیق آن سابق گذشت.

دست او بگرفت کاین رفته دمش آنگهی آید که من دم بخشمش

مقولهٔ صدر جهان است. /۱۲۲/

با خویش آمدن عاشق بی‌هوش و روی آوردن به ثنا و شکر

گفت ای عنقای حقّ جان را مطاف شکر که باز آمدی زان کوه قاف

---

۱. در اصل: فصل.

مقولهٔ عاشق است. شیخ افضل گفته که، چون عاشق از ملاحظهٔ اعراض و بی‌توجّهی معشوق گریخته بود و بعد از باز آمدن به خدمت معشوق، التفات معشوق دید و گفت؛ ای عنقای حقّ که مقام تو محلّ طواف جان است، شکر که از آن کوه قاف اعراض و بی‌توجّهی، باز آمدی و مهربان شدی، انتهی. پس بر این توجیه، کوه قاف مستعار است برای اعراض و قریب است به این آنچه ولی محمد گفته، که از کوه قاف کبریا بازآمدی برای بنده‌نوازی. کبریا و اعراض با هم قریب است و اگر تمثیل گفته آید بر این وجه که بودن در اعراض و کبریا، باز فرود آمدن به توجّه و لطف، مثل بودن در کوه قاف و باز آمدن از آن کوه. پس تمثیل مرکب است مر معقول را به محسوس و حاصل همان است و میر نور اللّه گفته که چون روی معشوق را به خوبی و خرّمی مشاهده نمود از دوری‌ها چندان سال یاد آورده، بدان مثابه باشد که گویا معشوق در حجاب کوه قاف افتاده بود، الحال از آن مکان بعید باز آمد، انتهی.

بر این تقریر نیز تمثیل اجزاء معتبر نیست. پس نیست حال ملاقات به خوبی بعد دوری. این مثل، هیئت دور بودن و باز آمدن معشوق است و تقریر اول اگرچه اوجه است و اقرب است، لیکن این تقریر را چندان بعد هم نیست و حکم ولی محمد به بودن این تقریر سهو، و اگر این سخن معشوق به عاشق گفته بودی، درست افتادی وجهش ظاهر نمی‌شود. شاید او تشبیه مفردات فهمید. پس گفت آنچه گفت و تجویز بودن این سخن معشوق به عاشق ابیات تالیه روان می‌کند.

ای سرافیل قیامتگاه عشق　　　ای تو عشق عشق و ای دلخواه عشق

اسرافیل مستعار است برای بخشندهٔ حیات، به علاقهٔ آنکه اسرافیل در قیامت حیات خواهد بخشید و از عشق اوّل در مصراع ثانی، مراد معشوق است و حاصل آن که، ای بخشندهٔ حیات در قیامت، که از عشق حاصل شده و ای معشوق و دلخواه، که عشق تو را خواهد و تعلّق به غیر تو نمی‌تواند کرد.

اوّلین خلعت که خواهی دادنم　　　گوش خواهم که نهی بر روزنم

مراد از روزن، دهن است، یعنی من گوش می‌خواهم که سخن دهن بشنوی، اگرچه به شنیدن حاجت نیست، که تو حال من به وجه احسن می‌دانی. لیکن استماع کلام آنچه لذّت دهد، بدون آن نمی‌تواند شد.

آن نیوشیدن کم و بیش مرا　　　عشوهٔ جان بداندیش مرا

عشوه: فریب و مراد، آن فریب است که عاشق به کلام درآید تا به این بهانه، قرب حاصل نماید.

اوّلا بشنو که چون ماندم ز شست　　　اوّل و آخر ز پیش من بجست

شست: کمند و رسن است.

ثالثا تا از تو بیرون رفته‌ام　　　گوییا ثالث ثلثه گفته‌ام

یعنی مشرک شدم و مقصود آن است که از معشوق حقیقی اعراض نموده، سوی غیر توجّه آوردن، شرک است در طریقه و در این مصراع ثانی اشارت است به این آیه: «لَقَدْ کَفَرَ اَلَّذِینَ قالُوا إِنَّ اَللّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ» (مائده: ۷۳)، اهل تفسیر می‌گویند که این آیه در حقّ نصاری است: هرآینه کافر شدند آن کسانی که گفته‌اند که به‌درستی که اللّه اله ثالث است، که از اله ثلثه که زعم الوهیت در آن می‌کنند. یکی اللّه، دوم عیسی علیه السّلام، سوم مریم (علیها السّلام) و اهل اشاره از اهل تصوّف معنی آیه چنین گویند: هرآینه مستور شدند از حقّ آن کسانی که گویند اللّه ثالث[1] موجودات ثلثه است، یعنی از موجودات کثیره، اللّه واحد آن موجودات است و این نباید گفت، که این کثرت عین موجود واحد است و حقّ، آن است که مشار الیه این آیه است: «مِنْ نَجْوی ثَلاثَةٍ إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلاّ هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنی مِنْ ذلِک وَ لا أَکثَرَ إِلاّ هُوَ مَعَهُمْ» (مجادله: ۷)؛ نیست نجوای سه کس، مگر اینکه اللّه رابع ایشان است و نه خمسه، مگر آنکه اللّه سادس ایشان است و نیست ادنی از این و نه اکثر، مگر آنکه اللّه با ایشان است. یعنی قدرت کثیره که یافته شود، اللّه عین آن کثرت و آن نمی‌تواند شد که اللّه موجودی باشد و این کثرت موجودات آخر، بلکه این مظاهر است و هر قدرت کثرت که باشد، اللّه ظاهر است در او و مقید آن کثیره است.

گفت من رعد است و این بانگ چنین　　　ز ابر خواهد تا ببارد بر زمین

یعنی گفت من و این بانگ من چنین، رعد من است و از ابر می‌خواهد که ببارد و حاصل اینکه، گفت من موجب گریه هست.

با دو عالم عشق را بیگانگی است　　　و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی است

یعنی با دو عالم دنیا و آخرت، عشق بیگانه دارد، که او را از دو عالم کار نیست جز معشوق و معنی مصراع آنکه، در عشق، دیوانگی کثیر است. همه کار عاشق، مخالف کار عقلا است.

غیر هفتاد و دو ملّت کیش او　　　تخت شاهان تخته‌بندی پیش او

یعنی کیش عشق غیر کیش هفتاد و دو ملّت است، که هفتاد و دو ملّت در شرک خفی افتاده‌اند،

---

۱. در اصل: ثابت.

که حقّ را موجود می‌بینند[1] و خلق را نیز موجود علی‌حده به وجود خودها نه به وجود حقّ و عشق حکم می‌کند که موجود واحد است و آن حقّ است و خلق به وجود او موجود است و مولوی کیش عشق را غیر کیش هفتاد و دو فرقه گفته و فرق هفتاد و سه‌اند. پس معنی آن باشد که، از این هفتاد و سه فرقه یا هفتاد و دو، بیگانگی است و با یک فرقه بیگانگی ندارد و مقصود آن است که عاشقان که از فرقهٔ ناجیه‌اند، که آن اهل سنّت و جماعتند.

سخت پنهان است و پیدا حیرتش　　　جان سلطانان جان در حسرتش

مراد از سلطانان جان، انبیاءاند. یعنی انبیاء در حسرت عشقند. شارحان گویند، اشارت است به این حدیث: «إنّ للّه عبادا لیسوا بانبیاء لکنّ یغبطهم النّبیون و الشّهداء بقربهم[2] و مکانتهم عند اللّه عزّ و جلّ و لقد تمنّی اثنی عشر نبیا انّهم کانوا من امّتی»[3]؛ به‌درستی که مر اللّه را بنده‌ها هستند که نیستند انبیاء علیهم السّلام، لیکن غبطه می‌کنند ایشان را انبیاء و شهداء، که حال ایشان به ما شود به سبب قرب ایشان از اللّه و به سبب منزلت ایشان نزد اللّه عزّ و جلّ و هرآینه تمنّا کردند دوازده نبیّ، که کاش می‌بودند از امّت من. چون امّت محمدیه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) را این قرب بود، تمنا کردند به آن. یعنی با بودن در مقام خود از نبوّت، از امّت محمدیه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) شوند، چنانکه عیسی علیه السّلام را حاصل شد و غبطهٔ انبیاء به این وجه است که، با بودن مقام نبوّت، این مقام قرب خاصّ نیز یابند، که از اجتماع این مقام با نبوّت، فضل عظیم حاصل شود، چنانکه موسی (علیه السّلام) علم خضر گرفتند با بودن در مقام رسالت، نه آنکه انبیاء غبطه می‌کردند که این مقام این عباد حاصل شود، مقام نبوّت را گذاشته، که مقام ولایت نبوّت و قربی که از ولایت نبوّت است به اجتماع با نبوّت، اعلی مقامات قرب است، پس زوال آن چگونه خواهند؟. و از این تقریر کرده شد، در معنی حدیث مذکور اشکال تفضیل ولیّ بر نبیّ ساقط شد.

مطرب عشق این زند وقت سماع　　　بندگی بند و خداوندی صداع

پس چه باشد عشق دریای عدم　　　درشکسته عقل را آنجا قدم

بندگی و سلطنت معلوم شد　　　زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

---

۱. در اصل: می بیند.

۲. در اصل: تقربهم.

۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر: ج ۳، ص ۲۹۰.

بندگی، ظهور به احکام عبدیه و خداوندی، ظهور به احکام ربوبیت، به وجهی که او را قدرت بر تصرف در عالم باشد. و معنی بیت، آنکه مطرب عشق که عشق است، وقت سماع می‌گوید که بندگی قید است و خداوندی که تصرّف است، صداع است و عشق، فنا را می‌خواهد و چون فنا شد، نه از خود شعور دارد و نه از غیر خود. پس کجا بندگی و کجا تصرّف در عالم. و بیت تالی و تالی[تالی] به این معنی ظاهر المناسبة [است]، لیکن بر این وارد می‌شود که مقام بقاء بعد الفناء و ظهور به عبدیت در این مقام، اعلی است از فناء مجرد. پس لازم می‌آید که عشق از این مقام اعلی باز دارد، مگر آنکه گفته آید که بیان حال سماع است و سماع مقتضی است این حال را. لهذا کملان مثل شیخ اکبر اشتغال به سماع، نقصان می‌دانند.

مراد از مطرب عشق، مطربی که طرب کند برای جنبش دادن عشق را و می‌تواند که بندگی امر باشد. یعنی مطرب عشق در وقت سماع این می‌گوید که، بندگی اختیار کن که کمال عشق است و ظهور به ربوبیت و تصرّف در عالم، صداع است، آن را ترک کن. و حاصل بیت تالی آن باشد که عشق دریای عدم است و بقاء بعد فناء و ظهور به عبدیت، منافی این نیست که الفانی لا یرد. پس او در فنای وجود خود کامل است و حقّ را موجود می‌بیند و حقیقت خود را می‌داند که ما شمت رائحة من الوجود و عقل آنجا قدم شکسته است که عقل را رسایی به این دریای عدم نیست. و اما بیت تالی [تالی]، پس حاصلش آن است که این بندگی که به وقت ظهور به عبدیت می‌باشد و سلطنت که در ظهور به ربوبیت می‌باشد، هر دو حجاب‌اند بر عشق، که عشق نخست این هر دو مستور می‌باشد و عقل هرکس منقاد این هر دو می‌باشد و اما عشق را نه می‌داند و نه می‌فهمد. /۱۲۳/

کاشکی هستی زبانی داشتی　　　تا زمستان پرده‌ها برداشتی

یعنی هستی هستان پردهٔ کلّی است، تا که این پرده نخیزد و عشق ظاهر نشود. کاش اگر او زبان داشتی، حال خود را بیان کردی.

هرچه گویم آیدم هستی از آن　　　پردهٔ دیگر بر او بستی بدان

آفت ادراک آنجا بست فال　　　چون به خون شستن محال است و محال

یعنی از گفت هستی پرده برنمی‌خیزد، بلکه پرده زیاده شود. و در بیت تالی می‌فرمایند، آفت ادراک عشق، قال هستی است و حال هستی است. پس، از قال هستی چگونه پرده مرتفع گردد و این مثل شستن خون به خون است. از این شستن خون زائل نمی‌شود. و ولی محمد از ادراک،

مشاهدهٔ ذات مراد داشته و حاصل برآورده که قال و حال هر دو آفت این مشاهده‌اند. اما قال، پس به جهت آنکه صاحب قال از هستی برنیامده است و اما آفت بودن حال، پس برای آنکه صاحب حال هرچند گاه‌به‌گاه به فنا مشرّف می‌شود، لیکن هنوز امکان بشریت با او است. او منتظر و موقوف حال است و با وجود این حال سریع الزّوال است، انتهی.

از این تقریر معلوم می‌شود که ادراک مفسّر ساخته به مشاهدهٔ ذات فنا کرده است و اطلاق ادراک بر فنا، بعد محض است و نیز به قال و حال، صاحب مقام موصوف می‌شود و قال او منافی فنا نیست و او بعد فناء به بقا آمده است و متخلّق به اخلاق الهیه گشته و فانی، مردود نمی‌شود. پس قال او و حال او چگونه آفت ادراک باشد و حال اگرچه سریع الزّوال است، لیکن جائز است که حال بعد حال علی التّعاقب حاصل شود و هر حال، مقتضی ادراک ذات و مشاهدهٔ او باشد.

من چو با سوداییانش محرمم — روز و شب اندر قفص در می‌دمم

شیخ افضل گفته، یعنی به عبث مشغول می‌باشم، زیرا که دم در قفص نمی‌ماند، به سبب مشبّک بودن، و او زود به در می‌رود، انتهی. شاید مراد از عبث گفتن اسرار با نامحرمان مراد داشته است، پس مآل این تقریر و تقریر ولی محمد واحد است، که گفته. مراد از قفص، تن است. معنی و حاصل آنکه، من یکی از سوداییان عشقم و از جملهٔ عشّاق هستم، که روز و شب در قفص تن نشسته، اسرار عشق می‌گویم و یا مراد از قفص، حضور نامحرمان و مجلس ایشان. یعنی روز و شب پیش نامحرمان اسرار می‌گویم.

عاشق و مستی و بگشاده زبان — الله الله اشتری بر نردبان

[اشتری بر نردبان]: کنایه است از مستحیل بودن.

چون ز راز و ناز او گوید زبان — تا جمیل السّتر خواند آسمان

یعنی چون از راز عشق و ناز، او زبان گوید و بر آسمان این گفت رسد، که کلمهٔ طیبه صعود می‌کند، پس آسمان گوید عشق را ای جمیل السّتر، از اینکه بر زبان گفته شده و در بعض نسخ سر شتر واقع شده [است].

ستر چه در پشم پنبه آذر است — تو همی‌پوشیش او رسواتر است

یعنی ستر که به آن عشق مستور کرده می‌شود، چه چیز است، که نماید عشق چون آتش است، که در پشم و پنبه است. او بسوزد و از سوز خود ظاهر شود.

چون به گوشم که سرش پنهان کنم　　　سر برآرد چون علم کاینک منم

اگر از عشق همین عشق متعارف مراد باشد، چنانکه ظاهر است، پس از سر عشق، ذات حقّ مراد باید داشت، تا ابیات آینده انطباق گیرد و اگر مراد از عشق، معشوق است، که ذات حقّ است، پس اضافت سر بیانیه باشد.

رغم انفم گیردم او هر دو گوش　　　کای مدّمغ خویش می‌پوشی بپوش

رغم انف: مالیدن بینی در زمین، در عرف کار به‌عکس و مقهور کردن، یعنی رغم انف دو گوش مرا می‌گیرد و می‌گوید که قدرت بر پوشیدن نداری.

گویمش رو گرچه برجوشیده‌ای　　　همچو جان پیدایی و پوشیده‌ای

شارحی گفته که پیدا و ظاهر بودن جان به آثار است و پوشیده بودن به کنه حقیقت و احتمال دارد که مراد آن باشد که پیدا است به صورت ساریه در بدن و پوشیده و باطن است به ذات خود.

گوید او محبوس خبث است این تنم　　　چون می اندر بزم دستک می‌زنم

شارحی گفته که عشق خود را در خفا و ظهور، به می که در خم مستور است و در بزم، دستک‌زن است، تمثیل نموده. پس حاصل آن شد که، اگرچه من خفی و باطنم، لیکن با بطون ظاهرم در مظاهر.

گویمش زان پیش که کردی گرو　　　تا نیامد آفت مستی برو

یعنی گویم آن عشق را و یا سر عشق را، خفی و باطن باش از آنکه کردی، به ادراک گرو تا آفت و مستی بر ادراک نیامد. یعنی چنین باش که مدرک نشود، تا کارخانهٔ عالم معطّل نگردد.

گوید از جام لطیف‌آشام من　　　یا ز روزم تا نماز شام من

چون بیاید شام و دزد و جام من　　　گویمش داده که نامد شام من

مراد از آشام، مرگ است، که او قیامت میت است و یا قیامت کبری. یعنی عشق گوید که به سبب لطیف آشامیدن، من یار روز هستم، که این ظهور من پیش آمدن مرگ و یا قیامت کبری است. بعد از آن باطن می‌شوم. این ظهور که هست تا مدّت معلومه است. بعد آن تجلّی نهایت[1] آمده، بطون محض خواهد شد. اگرچه معدن این بطون باز ظهور شود. و در بیت تالی می‌فرمایند که، چون شام مرگ و یا شام قیامت کبری آید، جام خود را پنهان کنم و در بطون آیم و من بگویم

---

۱. در اصل: مهارتی.

جام مرا ده که مرگ من نیامده، که:

«هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق...»

و چون مرگ نیامده، پس قیامت هم نیامده و حیات ابدی حاصل دارم. پس می‌خواهم که از شراب عشق همیشه مست باشم.

آب گردد ساقی و هم مست آب   خود بگو و اللّه اعلم بالصّواب

یعنی چون ابریق تن شکست، آب که جان است، عین ساقی گردد و عین مست. این تغایر موهوم برخیزد و وحدت منکشف گردد.

حکایت آن عاشق دراز هجران بسیار امتحان

ور به سوی زن نبشتی کاتبش   نامه را تصحیف خواندی نائبش

تصحیف: بدل حرف را به حرف دیگر و لفظ را به لفظ دیگر و مقصود آنکه الفاظ نامه مبدّل کرده خواندی، به وجهی که خلاف مقصود مرسل نامه فهمیده گشتی.

ور صبا را پیک کردی در وفا   از غبار تیره گشتی آن صبا

مراد از غبار در مصراع ثانی، یا غبار راه باشد و حاصل از غبار راه تیره گشتی و یا غبار عاشق مراد باشد و حاصل آنکه از غبار دل عاشق، صبا تیره گشتی در حقّ این عاشق، که از او نیز مقصود برنیامدی و این اخیر بر مذاق است.

بود اوّل مونس غم انتظار   آخرش بشکست که هم انتظار

یعنی در اوّل حال مونس غم او انتظار وصول به معشوق بود، که از این انتظار غم او فرومی‌شد و در آخر حال، این انتظار شکست و غم را زیاده کرد، که او را طاقت صبر نماند. پس بشکست که استفهام است، از شکننده و هم انتظار جواب آن، یعنی چه چیز بشکست؟ جواب داد که شکننده نیز انتظار بود، چنان‌که انتظار مونس بود.

چون‌که بر وی سرد گشتی این نهاد   جوش کردی گرم چشمهٔ اتّحاد

مراد از این نهاد یا عشق است و از اتّحاد محبّت و حاصل آنکه، چون از یأس، عشق او سرد می‌شد، چشمهٔ محبّت باز او را به جوش می‌آرد و یا از این نهاد، تن مراد باشد و حاصل آنکه چون بدن وی از یأس سرد شدی و موت بر او طاری شدی، چشمهٔ محبّت او را گرم کردی و او حیّ گشتی و این تقریر اخیر اوجه است نزد ذوق.

خوشه‌های فکرتش بی‌گاه شد　　　شب‌روان را رهنما چون ماه شد

ای بسا طوطیّ گویای خمش　　　ای بسا شیرین روان روترش

یعنی تدبیرات او هیچ به کار نیامد و از شب‌روان در مصراع ثانی، مراد عاشقان دیگر که شب‌رو بودند در راه عشق و حاصل آنکه، عاشقان، ناقصان را راهنما شد، که راه عشق این است، نه آنکه شمایان می‌رفتید[1] و حاصل بیت تالی آن است که، بسا عاشق حقّ چنین‌اند، که خاموش‌اند[2] به لسان قال و گوینده‌اند به لسان حال و به ظاهر روی ترش و به باطن شیرین. همچنین این عاشق است، که به حال، رهنما گردید. /۱۲٤/

نفسها یکسان به صدها متّصف　　　خاک هم یکسان روانشان مختلف

مراد از خاک، بدن است و با مصراع اوّل این وجه را ارتباط تمام است و اگر از خاک‌شان، خاک اصحاب گورستان اراده داشته شود نیز می‌تواند شد.

پس غلط گشتم ز دیگ مرده ریگ　　　زانکه سرپوشیده می‌جوشید دیگ

مرده ریگ: زبون و از دیگ مرده ریگ، بدن مراد است و حاصل آنکه این بدن مثل دیگ سرپوشیده جوش می‌کند در صدق و تزویر.

هین بگو احوال آن خسته جگر　　　کز بخاری دور ماندیم ای پسر

قصّهٔ بخاری دور افتاد. پس قصّهٔ این عاشق باید گفت.

یافتن عاشق، معشوق را، بیان آنکه جوینده یابنده بود، که من طلب شیئا و جدّ وجد، صدق رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم، «فمن یعمل مثقال ذرّة خیرا یره»

هرکسی که طلب کند چیزی را و کوشش کرد در طلب، پس یافت آن طالب، آن چیز را. صادق است در این قول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم.

گفت پیغمبر که چون کوبی دری　　　عاقبت زان در برون آید سری

منقول است حدیث به این لفظ: «من قرع الباب و لجّ ولج»؛ هرکسی که کوبد دری و لجاج کرد در کوبیدن، داخل شود آن در را و این حدیث در دفتر اوّل گذشت.

چه رها کن رو به ایوان و کروم　　　کم ستیز اینجا بدان کاللّجّ شوم

---

۱. در اصل: می‌رفتند.

۲. در اصل: خاموش آید.

اللّجّ شوم، مثل افتاده است. حکایت کنند از خاتون زبیده که او با زوج خود هارون رشید شطرنج می‌باخت و شرط کرده بودند که هرکه غالب شود هر حکمی که خواهد راند بر آنکه مات شده. اوّل هارون رشید غالب شد. او را گفت که برهنه شده ایستد. خاتون زبیده قبول نمی‌کرد. هارون به جبر او را قبول کنانید. او برهنه شده ایستاده بعد از آن باز شطرنج باختند هر دو به همان شرط. خاتون زبیده غالب آمد و بر هارون رشید مات شد و هارون رشید یک کنیز داشت حبشیه کریه المنظر، که از دیدن او به دل کراهت می‌رسید. خاتون زبیده گفت هارون رشید را، که با او جماع کند. هارون رشید قبول نکرد و خاتون زبیده بسیار لجاج کرد و هارون رشید را تنگ کرد. هارون رشید قبول کرد. به آن کنیز جماع کرد. آن کنیز حامل شد و مأمون رشید را زایید و بعد مردن هارون رشید، امین که پسر او از خاتون زبیده بود بر سلطنت نشست و قدری ملک که از وقت هارون رشید در قبض مأمون بود امین خواست که او را معزول کند. پس مأمون او را کشت. چون خبر مقتول شدن امین به خاتون رسید، خاتون زبیده گفت: لعن اللّه اللّجّ، که اگر لج نمی‌کردم هارون رشید را بر جماع، کنیز مأمون رشید نمی‌زایید. از وقت این مثل شد: اللّجّ شوم، لعن اللّه اللّجّ.

هرچه آن بر تو کراهیت بود　　　چون حقیقت بنگری رحمت بود

قال اللّه تعالی و تقدّس: «عَسی أَنْ تَکرَهُوا شَیئاً وَ هُوَ خَیرٌ لَکمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکمْ وَ اَللّهُ یعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۹)؛ قریب است که مکروه می‌دارید چیزی را و حال آنکه آن چیز بهتر است مر شما را و قریب است که دوست دارید چیزی را و حال آنکه آن چیز شرّ است شما را و اللّه می‌داند و شما نمی‌دانید پس باید که مطابق گفتهٔ اللّه عمل آرید و این آیت نازل در جهاد است که در دل بعض مکروه می‌نمود، که این منجر سوی عداوت کلّی است. پس نازل شد این آیه.

تمام شد دفتر سوم. خاتمه الطّبع. الحمد للّه و المنّه که کتاب کامل النّصاب به تصحیح تمام و تنقیح ما لا کلام حسب خواهش مظهر فیض عمیم میان قاضی نور محمّد بن قاضی عبد الکریم، صاحب خلق العظیم صانه اللّه عن حوادث یوم السّقیم، تاجر کتب، به اهتمام مالک مطبع کریمی و فتح الکریم به ماه جمادی الثّانی سنه ۱۳۴۰ هجری از تحریر و تسطیر محمّد حکمت یار خان بن حافظ، احمدیار خان بریلوی، که یکی از تلمیذ جناب منشی نثار احمد صاحب بن حافظ نیاز احمد صاحب بریلوی است در مطبع کریمی واقع بمبئی بهایی کهله دلانل رود قاضی بلدنگ نمبر ۱۰۸ و ۱۱۰ زیور انطباع پوشیده، منظور نظر چشم خلایق جهانیان شد.